Akal Pensamiento crítico

GANAR O MORIR
LECCIONES POLÍTICAS EN *JUEGO DE TRONOS*

Pablo Iglesias (coord.)



AKAL / PENSAMIENTO CRÍTICO

33



Diseño interior y cubierta: RAG

Motivo de cubierta: Antonio Huelva Guerrero
@huelvaguerrero
guerrerohuelva@gmail.com
www.gorroloco.com

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4010-1

Depósito legal: M-23.479-2014

Impreso en España

Pablo Iglesias (coord.)

Ganar o morir

Lecciones políticas en *Juego de tronos*



Así pues, necesitando un príncipe saber hacer buen uso de la bestia, debe entre todas secundar a la zorra y al león, porque el león no se defiende de las trampas, ni la zorra de los lobos. Requiere, por tanto, ser zorra para reconocer las trampas, y león para amedrentar a los lobos.

NICOLÁS MAQUIAVELO

PRESENTACIÓN[1]

Pablo Iglesias Turrión

En la situación de emergencia social en la que nos encontramos y dada la gravedad de la crisis general (económica, política e institucional) a la que nos enfrentamos, ¿qué sentido tiene dedicar tiempo a escribir un libro sobre *Juego de tronos*? ¿No es acaso una tarea ociosa? ¿No hay asuntos más importantes a los que prestar atención ante el drama social y político en el que estamos inmersos?

Para responder a estas preguntas, conviene antes preguntarse por las razones del éxito tanto de los libros como de las distintas temporadas de la serie. En principio, podría parecer que la clave del éxito es simplemente una combinación eficaz de intrigas, violencia, aventuras y sexo inscrita en un escenario de resonancias románticas que constituye una fórmula infalible. Sin embargo, la clave del éxito va mucho más allá: el escenario de destrucción del orden civil y político que nos presenta la serie, así como la lucha a muerte por la conquista del Trono de Hierro por parte de un puñado de reinos, con un colapso civilizatorio a las puertas, conecta directamente con cierto pesimismo generalizado y cierta conciencia oscura del fin de nuestra civilización occidental tal y como la conocemos. Pesimismo que se ha apropiado del ambiente a todos los niveles (anímico, personal, político, laboral…), especialmente en los países más castigados por la «crisis» financiera que comenzó supuestamente allá por 2008.

El escenario que nos presenta la serie es, ante todo, un escenario en el que el poder está en disputa y en el que el carácter moral

[1] Esta introducción recoge parte de lo que se desarrolla más detenidamente en el primer capítulo del libro, «Vencer o morir en la escalera del caos: poder y legitimidad», escrito junto a Daniel Iraberri y Luis Alegre.

de cada protagonista se revela precisamente en el modo como se disputa ese poder. Todo el mundo tiene hoy la sensación de formar parte de un orden social y económico en el que se han roto todos los pactos que garantizaban la paz y la estabilidad. Los partidos que han acaparado hasta ahora el orden institucional de la legalidad han perdido de un modo quizá irreversible una de las piezas clave en la que se sostenía su poder: la desconfianza en la casta de los gobernantes crece a un ritmo exponencial y los gobernados tienen cada vez menos razones para la obediencia. Los gobernantes, atrincherados en sus despachos y edificios oficiales, comienzan a sentir cierta inquietud, pero confían en que su control sobre la legalidad y su monopolio del Boletín Oficial del Estado les garanticen la permanencia en un poder que no están dispuestos a perder. En este sentido, se comportan de un modo semejante a como Joffrey piensa que le basta estar sentado en el Trono de Hierro para ser reconocido por todos como el legítimo representante del poder.

Sin embargo, esa legitimidad está hoy puesta en cuestión: el clamor ciudadano a favor de una regeneración de la vida pública es algo que ya no puede ser acallado. Hay grandes consensos transversales (como, por ejemplo, las reformas legislativas sobre vivienda que propone la PAH, la exigencia de una lucha eficaz contra la corrupción o la defensa firme de los derechos a sanidad y educación) que no pueden ser ignorados sin que esto erosione de un modo grave los principios de legitimidad sobre los que se sostienen, fundamentalmente, el principio democrático de gobernar obedeciendo a las exigencias de una ciudadanía que, de un modo creciente, exige recuperar un poder que por derecho propio le corresponde. Ahora bien, una de las principales lecciones que nos enseña *Juego de tronos* es que, en el terreno de la política, no hay nunca espacio para la legitimidad meramente en abstracto, para una legitimidad que no está dispuesta a convertirse en poder político alternativo y, en ese sentido, a disputar el poder. Ni el linaje, ni los derechos dinásticos de sucesión, ni la estirpe, la sangre o la herencia pueden siquiera llegar a convertirse en una opción *legítima* si no está dispuesta a convertirse en una opción *real*. Este es el caso, por ejemplo, de la Khaleesi: es perfectamente consciente de

que en un mundo terrible es preciso tener el mayor ejército, las mejores armas (los dragones) y saber mandarlos sin que tiemble el pulso. Sabe, por su propia experiencia, que la elección real para los débiles nunca es «que haya poder o que no haya poder», sino que el poder lo tengan quienes ponen cadenas o quienes quieren acabar con las cadenas. Sabe que puede ganar el respeto de los pueblos, sabe que puede constituirse como una líder en la que todos confíen. Pero también sabe perfectamente que, por un lado, sin dragones no podrá ser una verdadera líder ni liberar a ningún pueblo, puesto que otros más fuertes impondrán la esclavitud y las cadenas; y, por el otro, sabe también que, del mismo modo que la legitimidad le ha dado poder, el poder mismo, los dragones, los ejércitos, le dan una nueva legitimidad. Ella no es solo moralmente creíble y honorable como un Stark, sino que su proyecto político es, por así decirlo, creíble, plausible, real; en él cabe depositar una esperanza cierta.

Hacia el final de la tercera temporada estalla todo el poder de la Khaleesi. Tiene a los dragones, que por sí solos ya la convierten en una candidata al trono. Ha conseguido reunir un ejército temible, cuantioso y formado por soldados de elite. Ha reunido un *poder* temible, al que añade la *legitimidad* que ha logrado atesorar. Ya sea comiendo un corazón crudo, hablando la lengua nativa de su pueblo, sobreviviendo al fuego, alumbrando a tres dragones o liberando ciudades enteras de esclavos, Daenerys Targaryen siembra su camino de actos en los que progresivamente se «instituye» como opción legítima de poder real. Cuando su traductora comunica solemnemente a los esclavos recién liberados que deben su libertad a Daenerys de la Tormenta, madre de dragones, reina de los Siete Reinos, esta le manda callar, y pronuncia las siguientes palabras: «No me debéis vuestra libertad. No puedo dárosla. Vuestra libertad no era mía para dárosla. Os pertenece a vosotros y solo a vosotros. Si queréis recuperarla, debéis tomarla vosotros mismos. Todos y cada uno de vosotros». Sin ser capaz de conectar de un modo efectivo con la voluntad y el anhelo de todos los oprimidos, Daenerys no dispondría de ninguna legitimidad; pero de nada serviría en absoluto esa legitimidad sin algún catalizador capaz de convertirla en poder. Solo gracias a esa legitimidad que va conquistando y demostrando es como consigue reunir un gran poder,

y es gracias a ese poder como consigue apuntalar y acrecentar su legitimidad. Poder y legitimidad se relacionan de un modo completamente circular, a pesar de que no son en absoluto dos elementos de la misma naturaleza. Sin sus acciones «ejemplares», Khaleesi no obtendría el reconocimiento y la legitimidad gracias a las cuales acumula cada vez más poder. Su proyecto político de ruptura del orden establecido depende completamente del carácter ejemplar de sus acciones. *Para un proyecto emancipador de ruptura, sin legitimidad moral no hay poder.* Pero ella misma ha vivido el deterioro de la legitimidad cuando esta se conduce sin poder: justo en el momento anterior a la eclosión de los huevos de dragón, los dothrakis estaban cerca de comenzar a retirarle su apoyo, y no por ser ella menos honorable o menos legítima, sino por ser incapaz de imponer un camino real y factible. Daenerys logra empoderarse a sí misma como mujer vulnerable en un mundo terrible para las mujeres. Pero sabe que tendrá que empoderarse también sobre Poniente entero, sobre los Siete Reinos, a lomos de sus ejércitos y sus dragones, o de lo contrario la paz que conquiste para ella como mujer y para los esclavos será temporal: los débiles necesitan el poder del trono, la potencia pública, más que los fuertes, pues estos ya tienen su propio poder privado y con él oprimen a los débiles y se defienden de otros fuertes. Sabe que *para cualquier proyecto político (no meramente moral)*, *sin poder no hay legitimidad.*

El mundo de *Juego de tronos* es, al igual que el nuestro, un tablero complejo con múltiples tensiones y luchas de poder. No es posible acabar con la violencia y el poder en sí mismos; tan solo cabe apropiarse de ellos y, neutralizando al resto de fuerzas y poderes, ponerlos al servicio de un determinado principio de legitimidad. Por así decirlo, *no existe una legítima legitimidad sin poder*, aunque sí puede existir durante siglos un *poder poderoso sin legitimidad;* he ahí el verdadero drama de la política. Los déspotas, los tiranos, los opresores, pueden conducirse a través del mero poder, porque pueden imponer el terror, gobernar a través del miedo y proyectar principios de legitimidad adecuados a su causa (religiosos, tribales, identitarios, etc.) que apuntalen el ejercicio de su poder despótico. Sin embargo, no es posible para los justos, para los honrados, ser verdaderamente legítimos si no conquistan el poder.

Eddard –Ned– Stark es sin duda alguien moralmente intachable, es un héroe moral, pero, el mundo que resulta de sus acciones, ¿es moralmente mejor o peor que el mundo que resulta de las acciones de Varys, Tyrion o la Khaleesi, personajes de naturaleza más política que moral? ¿Es moralmente mejor un mundo donde los inocentes tienen que escapar y esconderse mientras tu cabeza rueda por el suelo, o un mundo donde queda margen de maniobra para empoderarse y neutralizar el despotismo y la tiranía? El «honor» de los Stark pertenece a un mundo mejor. Pero ese mundo hay que ganárselo. Solo ignorando lo terrible que es un mundo donde la legalidad no consigue fundar el verdadero poder y la verdadera legitimidad, es posible considerar como moralmente preferible un camino que alimenta al despotismo en vez de combatirlo. En un mundo terrible, puede perfectamente ocurrir que el único resultado de nuestro «obrar bien» sea un mundo aún peor, más injusto y más despiadado. En este sentido, cabe decir que el héroe moral, por ejemplo Eddard Stark, nunca se ocupa tanto de elegir *un mundo bueno* como de elegirse *a sí mismo como bueno* (lo cual es, sin duda, un modo curioso de serlo).

Como en *Juego de tronos*, nosotros mismos enfrentamos una situación de una complejidad política incomparable, y especialmente sentimos la imperiosa urgencia de tener que hacer algo para cambiar este desastre y empezar a hacerlo ya. Por cada segundo que pasa sin que aspiremos a democratizar los lugares donde se decide lo importante, aumenta sin cesar el enriquecimiento privado ilegítimo y el sufrimiento gratuito de la gente corriente. Democratizar es sencillamente devolver a las personas la capacidad para decidir sobre sus propias vidas, una capacidad que nos ha sido robada y que debe ser restituida. Decía Ser Jorah Mormont que «la gente común reza por lluvia, salud y un verano que nunca acabe. A ellos no les preocupa qué juegos jueguen los grandes señores». Estamos hartos de los juegos de los grandes señores. Hace pocos meses algunos de nosotros pusimos en marcha un proyecto al que llamamos PODEMOS. El taimado personaje apodado Meñique –Lord Petyr Baelish– nos recuerda que vivimos en un mundo donde «algunos hombres tienen la suerte de nacer en la familia apropiada; otros deben buscarse su propio camino».

Podemos elegirnos *a nosotros mismos como buenos* al modo de Ned Stark o, como la Khaleesi, podemos aspirar a usar la política para mejorar lo colectivo.

Pero este libro no es una excusa para hablar de Podemos hablando de *Juego de tronos*, aunque entre sus autores estén algunos de sus portavoces y activistas, ni tampoco un estudio monográfico de especialistas en *Canción de hielo y fuego*. Por eso hemos tomado como referencia la serie y no los libros, pues nuestro objetivo es que este volumen sea accesible los espectadores y no se restrinja a los lectores de la saga literaria de George R. R. Martin. Pedí colaboraciones a todos aquellos que entendí que podían aportar ideas interesantes, sin importarme su filiación política y su procedencia académica; solo les pedí que vieran la serie, y la mayoría de ellos ya lo habían hecho. En los capítulos se profundiza en diferentes cuestiones que tienen que ver con la filosofía política, con los estudios de género, con las relaciones internacionales y la guerra, con el derecho, con el pensamiento de Maquiavelo, con la historia… Juan Carlos Monedero nos brinda una perspectiva panorámica de *Juego de tronos*, explorando las relaciones entre la cultura y la política en nuestro presente, a través de múltiples referencias. La relación entre legitimidad y poder que señalo en esta presentación, y que desarrollo con Luis Alegre y Daniel Iraberri en el primer capítulo, aparece también con diferentes formulaciones en los capítulos de Rubén Martínez e Íñigo Errejón. Del mismo modo que el Maquiavelo de *El Príncipe*, dando sus consejos desde la serie, está en los textos de Eneko Compains y Héctor Meleiro. En el capítulo que firmo yo solo, Maquiavelo regresa para seguir discutiendo, esta vez, la complejísima relación entre poder duro y hegemonía. Me interesaba además contar la visión de un politólogo conservador procedente de las escuelas realistas, y Rubén Herrero de Castro se prestó generosamente a la empresa con un texto que demuestra que la serie puede permitir un enorme nivel de diálogo entre diferentes enfoques de pensamiento. Tania Sánchez consigue, en sus propias palabras, «dar el salto conceptual de la fantasía de *Juego de tronos* a la realidad de la política partidaria patria», analizando cómo el «Trono de Hierro» interior a cada partido es un elemento insoslayable, en cualquier democracia, para la conquista del poder

político real. No podía faltar en el análisis de *Juego de tronos* la perspectiva de género para entender los roles femeninos de la serie, y Cristina Castillo y Sara Porras profundizan en su capítulo sobre los personajes femeninos y su relación con el poder. El problema del sujeto es abordado en el capítulo de Clara Serra y Eduardo Fernández, en el que se adentran en los personajes excluidos de la serie, analizando sus solidaridades y su empoderamiento. Santiago Alba Rico, por su parte, analiza los defectos físicos de algunos personajes y el papel de las diferentes implicaciones políticas de las áreas climáticas de la serie. Por último, Antonio Antón, en un avasallador despliegue de erudición, reflexiona sobre la figura del dragón.

Creo que el libro que tienen en sus manos no solo les hará reflexionar, sino también disfrutar. Les aseguro que el grado de gozo que he alcanzado preparándolo es solo comparable al sufrimiento del editor y de los autores ante mis retrasos continuos y mis muchas negligencias como coordinador desbordado por mis inesperadas responsabilidades políticas. Debo agradecerles a todos, y en especial a Tomás Rodríguez y a Luis Alegre, su enorme paciencia y ayuda. Espero que me disculpen; he estado muy atareado tratando de conquistar Poniente ;-)

Valle del Tiétar,
finales de agosto de 2014

PRÓLOGO

Tronando por un juego: enamorarte de un caminante de las nieves pero casarte con un Lannister

Juan Carlos Monedero

De cine y de política

La revolución es hacer posible lo imposible. En *Juego de tronos*, un joven que no puede valerse por sí mismo conduce la voluntad esperanzada del reino. Puedes estar condenado a que tu cuerpo no te responda y, sin embargo, ir sin denuedo hacia la luz, hacia la emancipación, hacia la recuperación de la esperanza. Bastan un par de personas fieles en la lucha. Y saber soñar. Así ocurre con el joven Stark que, como en la maldición bíblica, es expulsado del paraíso por saber del bien y del mal, del pecado primero y del fin de los pecados, del incesto y del amor liberador. En sueños, sin embargo, ve más allá de su cuerpo inválido y de su sociedad desahuciada. Con apenas un par de amigos rompe los candados de la resignación. Pero antes tuvo que empezar de nuevo. Subir hasta la ventana más alta para conocer. Cuanto más arriba subes, más duro es el golpe al caer. Pero si no te caes no vas a empezar el viaje. Los verdaderos viajes, decía Lacan, empiezan cuando se acaban los caminos. Hacer viables los sueños con ayuda de los inviables. Renunciar a los viejos apellidos y decir a los mentirosos: cuando estáis en la oposición os comportáis como un Stark, pero cuando gobernáis siempre lo hacéis igual que los Lannister. Metáforas para atrevernos.

¿Cine y política? Claro. No solo porque, desde sus comienzos, el cine fuera un arma de propaganda. También porque refleja las claves que hacen que una sociedad se mueva. Ayer era evidente. Hoy todo parece cargado de velos. Hay que volver a explicar lugares antiguos. Ahora que viene el invierno. Cine y política. Ya es, incluso, videojuegos y política. Hay cosas que llegan tarde. Si ahora, como en *Juego de tronos*, solo hay salvación posible gracias

a los golpeados, los rotos, los tullidos, los quebrados y expulsados de la sociedad, es que estamos regresando a los años treinta. Lo escribió Walter Benjamin en el periodo de incubación del fascismo (utilizó esta frase Marcuse para para cerrar *El hombre unidimensional*): «Solo a través de los sin esperanza nos será dada la esperanza».

Sabemos que algunos libros han protagonizado revoluciones: Thomas Paine y *La crisis americana*, Rousseau y *El contrato social*, Marx y Engels y el *Manifiesto comunista*, Lenin y *El Estado y la revolución*. En un mundo saturado audiovisualmente, cada vez es más difícil que un producto mediático alcance la condición de referente. La capacidad del mercado juega de manera contradictoria: coloca sus dineros velozmente allí donde más rentabilidad hay, y esa misma vertiginosidad hace que se pierda el favor de los financiadores si el *share* no acompaña la apuesta. Hoy, el cine tiene que ser rentable. Si de paso es interesante, mejor que mejor. Pero no hace falta. El cine, de manera general, parece acompañar a la sociedad solamente para alejarla de sus problemas cotidianos. ¿Cine y política? La ignorancia ha vuelto a ser una política de Estado. Si uno se entretiene demasiado en el tiempo en que no está trabajando, ¿no le estarán engañando?

Nadie va a salir de ver una película o una serie y va a asaltar el Palacio de la Moncloa. Lo más, te pones una máscara de Anonymous y piensas que podrías volar la estación «Vodafone Sol» de Madrid, de madrugada, mientras los fantasmas de la antigua Dirección General de Seguridad te señalan el momento exacto para evitar víctimas. Que los torturados por la policía de Franco –que luego fue la policía de la democracia– no perdieron su humanidad en el maltrato. Muchos pagaron mucha cárcel por no denunciar a los compañeros. No hay grandes ejemplos de lealtad en *Juego de tronos*. Más que un escenario de la Edad Media, parece un escenario postapocalíptico. Solo te parece oscura una época si tienes la posibilidad de imaginar una posibilidad más luminosa.

La fama de una serie televisiva no necesariamente, pese al éxito, acompaña a las sociedades hacia ningún lugar esplendoroso. Las películas de culto apenas sirven para que sociedades secretas de cinéfilos se escondan juntos en las permitidas catacumbas de

un lugar común. Si en una película el autor busca lanzar un mensaje (o distraer un rato), en las alargadas series la noción de entretenimiento (entre-teneres) prima. La ventaja de tener más tiempo para perfilar personajes queda, con demasiada frecuencia, oculta con el innecesario estiramiento de los finales para lograr una nueva temporada. El precio que se paga suele ser la inconsistencia de los personajes, obligados a tener criterio en situaciones tan retorcidas que hacen perder la previsibilidad del acontecer humano. A lo largo de los capítulos, pueden tanto hacer una cosa como la contraria. ¿Huye *Juego de tronos* de estos peligros? Sus personajes, como le pasa a la gente en la vida real, crecen a golpes. Y eso es otra cosa. Como en los procesos de iniciación masónicos, pasas de una etapa a otra sufriendo. Y en ese sufrimiento ya te encuentras en otro lugar. Pero ese lugar no es compartido. El sufrimiento te hace cambiar, pero no te acercas a un mismo objetivo. Son dolores demasiado particulares. La niña ingenua puede hacerse malvada, el bastardo leal puede flirtear con la traición, el vástago de un linaje poderoso puede aprender a ser débil con los débiles, el obediente puede empezar a ser desobediente. No hay solución, no hay mensaje, no hay moraleja. Ese es uno de los éxitos de *Juego de tronos:* justifica que, muerto dios, todo está permitido.

Winter is coming; los hombres de negro ya han traído las credenciales

Si uno observa la política española antes del 25 de mayo de 2014, nada más lejano que el escenario que construye *Juego de tronos.* Allí, el aburrimiento de lo repetido; acá, la emoción máxima. Allí, la previsibilidad de los partidos del régimen y sus voceros; acá, la máxima incertidumbre. Allí, el monopolio de versiones tediosas del mismo agotamiento; acá, el vértigo de que todo puede ser posible (incluida la muerte detrás de cada puerta y esquina, en cada copa de vino, en cada camino). En los regímenes occidentales, una suerte de tormenta anunciada está desmantelando cada rincón del Estado social y democrático de derecho. Como si los ejércitos nazis estuvieran, al tiempo, derribando to-

das las barreras de nuestras polonias democráticas. Sin embargo, esa ejecución silenciosa tiene lugar con la resignación de los condenados. Como en los *Sonderkommando* de los campos de exterminio nazis, cambias unos meses más de vida formando parte del juego macabro. Una falsa quietud. Estamos en el escenario del poder de la democracia de la Troika, las mismas sonrisas, los mismos argumentos, los mismos decorados. En *Juego de tronos*, movimiento permanente: gentes, países, legitimidades, ejércitos, modos de producción. En Occidente hay una destrucción ordenada y anclada legalmente. En *Juego de tronos*, todo es frontera. En ambos lados se está gestando un nuevo mundo. Pero solo en uno parece que están pasando cosas. Quizá el éxito de esta serie tenga que ver con el deseo escondido de los resignados ciudadanos europeos de que, de pronto, te salve el padre que te ha repudiado; que venga alguien con dragones a rescatarte de tu mediocridad; que surjan elites políticas que, por fin, paguen sus deudas (o que parezca que lo hacen); que sea verdad que los condenados de la tierra pueden tener una oportunidad; que espadas y venenos vengadores caigan sobre las carnes de los canallas; que haya gente golpeada físicamente que pueda tener un lugar en esta sociedad mercantilizada donde, si nadie apetece de ti, estás muerto. Ganas de pensar que los hombres de negro del Fondo Monetario Internacional son caminantes blancos que devoran la infancia pero que pueden ser derrotados si les prendes fuego. Las series fantásticas, como ayer la literatura de evasión, son la salida lógica en un mundo vulgar. Permiten imaginar mundos alternativos y ensayar posibilidades. Si fueran subversivas estarían prohibidas. Hollywood se enriquece con cada máscara de Anonymous que puebla un rostro indignado. Pero ¿no es cierto, en cualquier caso, que el «viejo topo» va horadando los firmes muros del castillo?

Es indudable que *Juego de tronos*, como en una novela de aventuras, está poblada de personas que sorprenden. Puedes ser la princesa deseada y el príncipe poderoso, pero también, como dicen en su capítulo Fernández y Serra, quizá seas esa persona en la que nadie había pensado como solución: «las mujeres, los bastardos, los eunucos, los enanos, las prostitutas, los tullidos, los mutilados, los hombres femeninos o las mujeres masculinas».

Cierto que todo soñado. Si hay algo que no puedes desear ser en *Juego de tronos* es trabajador sin más. Apenas se ven, y no portan enseña emancipatoria alguna. Sirvientes, prostitutas, soldados y algunos herreros. Unos trabajadores que apenas son sombras de las necesidades de los ricos. Estamos hablando de poder, no de clase obrera. En *Juego de tronos*, la plusvalía está en alguna de las metáforas. El pueblo está en situación pre-política. Un grupo de la resistencia –apenas una anécdota en la serie– sobrevive porque su líder puede regresar de la muerte cada vez que fracasa. Un guiño impotente en mitad del invierno.

La nueva Edad Media, titulaba en los noventa un libro Alain Minc. Como dice Alba Rico, la cercanía entre *Juego de tronos* y nuestro mundo abandonado se resume en una frase que nos presta un marco que tranquiliza: «Se acerca el invierno». Al menos, sabemos que algo está sucediendo. Desaparecen los parlamentos y los juzgados, las escuelas y las iglesias, los hospitales y las guarderías, las certidumbres y las esperanzas. Solo quedan los palacios, los grandes centros comerciales y la certeza de la muerte. No es extraño que regresemos a una concepción de la política poco deliberativa. Que, incluso la ciencia política crítica se deje arrastrar por la época y vuelva a decir que vivimos en tiempos sombríos, y se nos tiene que volver a enronquecer la voz como en el poema de Bertolt Brecht. El poder, ahora, vuelve a ser mera decisión. Puro años treinta. Con la diferencia de que ese poder, en este perplejo siglo XXI, se define en el mundo de las finanzas pero se zanja en los medios. El Estado antes te mataba; ahora no te deja vivir. En *Juego de tronos*, los tipos de interés son los ejércitos y la televisión, los armisticios. Estás igual de muerto pero no te das cuenta.

A comienzos de esta era de desolación que inauguraron los años noventa, Woody Allen predijo el invierno. *Juego de tronos* tiene mucho que ver con *Delitos y faltas*. El resumen es sencillo: los buenos pierden y los malos, aunque triunfan, tampoco ganan. *No way out*. Sin salida. El sistema es más fuerte que la voluntad de cambiarlo. Todos queremos que el vecino ahorre energía, pero no nosotros. Sabemos que hay que trabajar menos, pero alargamos la jornada laboral. No queremos ser una mercancía, pero todo lo

que hacemos –incluido el amor– lo medimos por la oferta y la demanda. El éxito del modelo neoliberal, recuerda repetidamente Stiglitz, está en habernos convencido de que no hay alternativa. El invierno hace tiempo que llegó. Aunque, para mayor perplejidad, lo haga en un mundo donde sube la temperatura. La amenaza nuclear, la *amenaza* de los inmigrantes, la amenaza de ser desplazado por guerras o catástrofes, la amenaza del desempleo, la amenaza del cambio climático, la amenaza de los banqueros, la amenaza de estar solos. Amenazas, falsas unas, ciertas otras, que paralizan. Parece que solo se salvan los gordos, los bastardos, los enanos. Los que no pueden salir corriendo. Los que no pueden huir porque están «atrapados en su propio cuerpo». Los que no tienen otro remedio que ser supervivientes. Las putas, en *Juego de tronos*, también mueren. No por prostitutas, sino por traicionar la lealtad que podría inaugurar una nueva era. La única salvación está en que los tullidos nos reconozcamos entre nosotros.

No es verdad que haya esperanza en Khaleesi y su liberación de los esclavos. La tarea catalizadora del liderazgo solo es útil para la emancipación si empodera a los subalternos. Khaleesi es una reina que se cree reina. Por tanto, es una demente. Su tarea, como en el caduco siglo XX, es de vanguardia. Espartaco era esclavo y reunió a los esclavos. No pidió permiso a nadie. Khaleesi reina con las armas de los enemigos, con la bomba nuclear de los dragones, con el mal puesto al servicio del bien. Ya sabemos que eso no funciona. Son tiempos, acaso, de «leninismo amable», de ejercer tareas directoras para tumbar el viejo régimen (de lo contrario, es imposible romper la hegemonía neoliberal), pero, al tiempo, haciendo real que los ciudadanos puedan ser dueños de su propio destino. Una tarea catalizadora que haga de cuña para romper el hielo que nos mantiene en las celdas invisibles del poder. Hace más de cuatro décadas que, entre los guardianes del Muro y los caminantes blancos, nos hicieron a todos neoliberales. Somos rehenes de nuestros verdugos, víctimas del síndrome de Estocolmo de los que nos han secuestrado. Niños robados con miedo a enfrentarnos a la verdad de saber que nuestros padres son los asesinos de nuestros progenitores. El poder juega a que la ciudadanía esté dispuesta a aceptar al rey Joffrey si es capaz de devol-

verle las mentiras de antaño. Es tiempo de inventar nuevos cuentos. Con Alba Rico, no olvidemos que si hay algo peor que una reina mala es una reina buena.

Juego de tronos es a la política lo que una película porno al amor

Este libro que, ocupado lector, tienes entre las manos, ha convocado mucha inteligencia en sus páginas. Recuperar los relatos para volver a hablar de los que mandan y de los que obedecen. La excusa para hablar de política es la historia de un enano maquiavélico, de un apellido aristocrático que siempre paga sus deudas (como si los Fernández o los Pérez, trufados del semen de los señoritos de toda la historia, no fueran los que en verdad honran los pagos), de bastardos que dan lástima, de mujeres que desafían el patriarcado desempeñando papeles reservados tradicionalmente a los hombres, de un pueblo llano que solo le da para ser salvaje, y de un pasado que nos hace descendientes no del mono –un animal lleno de empatía–, sino de los caminantes de las nieves, malos como la ignorancia acerca de donde venimos. Todo ello en mitad del fragor de un reino desordenado. *Juego de tronos* está trufado de la enseñanza de Samuel Huntington: la movilización social nunca debe exceder el nivel institucional existente. Si *Juego de tronos* fuera toda la política, tendría razón. Pero es solamente un fragmento de la política.

Uno podría ver, una tras otra, tres películas sentimentales en todas sus variantes (drama, comedia, enredo, azar, pasión, celos, lujuria…) sin perder el juicio. No implicaría hacerse trampas al solitario. De hecho, en el trance del desamor, siempre ha sido de grande ayuda saber de las cuitas similares de otros congéneres. En cambio, si alguien ve tres películas porno seguidas, quizá ha llegado el momento de pedir ayuda a un experto. Porque, incluso resolviendo a través del solitario el juego sexual, algo está fallando. Para un politólogo, ver *Juego de tronos* genera una sensación de hurto que solo queda atenuado por el enorme despliegue de buen hacer cinematográfico de la serie, por la insólita coherencia de los personajes y la multiplicación de gentes, lugares y situaciones que

se crean (que deja en pañales el mucho viajar de James Bond). Ayuda, claro, el acierto de sacar violentamente de escena a cualquier persona a la que empiezas a coger cariño (aunque a veces uno se siente como las mujeres con barbas postizas que lapidan a falsos herejes en *La vida de Brian*). Cansados de la sensibilidad predecible de Hollywood, un poco de incorrección política es de agradecer. Resiste peor en *Juego de tronos* el tono trascendente que algunos quieren buscarle haciendo del accidente –la violencia– la categoría –el orden social–. Una escena que sorprende en los documentales de la naturaleza es ver al depredador, pacífico después de comer, al lado y conviviendo en armonía con los que serán su futuro alimento. Ni el rey de la selva está todo el día matando gacelas. Menos mal que, en este libro, eso no pasa. Los guardianes del Muro no cometen esos deslices.

Es sabido que Coca-Cola no se anuncia en los telediarios. Ver las masacres de los israelíes en Palestina, saber de la violencia mediática del monstruo integrista armado por los Estados Unidos o conocer de la corrupción rampante que aniquila la ingenuidad no casa bien con una invitación a disfrutar de «la chispa de la vida». La violencia y el sexo, anclados en nuestro proceso evolutivo, tienen, pese a todo, que pasar por el filtro *light* que lo haga consumible. No podríamos ver una película donde mueren más de 2.000 personas si estableciéramos la más mínima conexión sentimental con ellas (es el caso del *Black Hawk derribado* de Ridley Scott, donde conoces el rostro de la decena de marines, pero nunca de la carnicería contra miles de somalíes). Claro que hay conflicto en el cine, pero es un conflicto sin causa. Los que se levantan contra el *statu quo* lo hacen porque están locos o enfermos de ira. No porque tengan serias razones para inventar otra sociedad más decente. Al final, vendrán James Bond o Batman y pondrán a los revoltosos en su sitio. En Hollywood, los indignados o Julian Assange siempre pierden.

Que estemos acostumbrados al hurto del conflicto en la política no nos impide reparar en el hurto del consenso en esta exitosa *Juego de tronos*. Aún más: quizá porque está mejor escondida, la trampa genera un mayor enfado. El neoliberalismo ha convertido todo en una mercancía. En expresión de Karl Polanyi, la econo-

mía de mercado construye una sociedad de mercado. Esto es, hace de la convivencia social una lucha individualista de todos contra todos donde comes o eres comido. Hannibal Lecter, el caníbal de *El silencio de los corderos*, es la metáfora certera de este modelo. Ya estaba anunciado en *El amanecer de los muertos*, donde unos zombies yendo de «shopping» retrataban, junto al carrito de la compra y su canibalismo, a los muertos vivientes de una sociedad que ha cambiado la trascendencia por el centro comercial.

Cualquier sociedad (desde las pequeñas comunidades nómadas anteriores a la revolución neolítica hasta las complejas organizaciones como la Unión Europea) deben cumplir cuatro requisitos esenciales que funcionan como el cemento social que permite mantenerlas unidas. Toda sociedad debe garantizar la reproducción material. La economía es el subsector encargado de esas tareas. Toda sociedad debe tener las bases de la reciprocidad claramente establecidas: es la tarea del subsistema normativo (monopolizado en nuestras sociedades por el derecho). Toda sociedad debe tener una identidad compartida que dé respuesta al incontrovertible hecho de la muerte: de esos asuntos se encarga la cultura. Y, de la misma manera, toda sociedad tiene unas metas colectivas de obligado cumplimiento que unifican frente a cualquier amenaza interna o, de manera más clara, externa. Es el ámbito de la política. Toda sociedad ha de cumplir estos cuatro requisitos. Si falla alguno de ellos –o funciona de manera deficitaria– la cohesión social será igualmente deficitaria. La economía se encarga de la reproducción, el sistema normativo de la reciprocidad, el sistema cultural de la identidad y el sistema político de la definición de metas colectivas y de la condición coactiva del cumplimiento de esas normas.

Es fácil entender cuál es la esencia de la economía haciéndonos una sencilla pregunta. ¿Qué tendría que desaparecer en una sociedad para que la economía no existiera? Obviamente, la escasez. Si hubiera abundancia, no haría falta organizar la escasez. Hace doscientos años, no existía una economía del aire ni, en muchos lugares, del agua. No eran bienes leídos como escasos. Hagamos lo mismo con la política; ¿qué habría que quitar a una sociedad para que desapareciera la política? Evidentemente, el

conflicto. Si fuéramos ángeles omniscientes y obedientes, caminaríamos juntos y juntas sin ningún tipo de fricción. El asunto es que no somos pueblos de dioses, como ya señaló Aristóteles. Ahora bien –y aquí reposa el error principal de ver en *Juego de tronos* un espejo de la política–, al igual que la economía tiene que gestionar la escasez –no vivir en ella–, la política tiene que superar el conflicto –no instalarse en él–. La política, como actividad social, sabe que el conflicto es su esencia e, igualmente, que su cometido es superarlo.

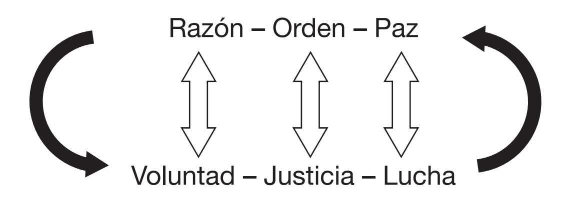
La política define las fronteras. El problema de confundir *Juego de tronos* con la política es que, precisamente, se centra solamente en una situación de frontera. Esa es también su fuerza evocadora. En *El castillo* de Kafka no hay fisuras. En *Juego de tronos*, todo es fisura. En la frontera está el problema, pero también la salvación. Si la política tiene que ver con metas colectivas de obligado cumplimiento, es en las situaciones de guerra donde ese «obligado cumplimiento» se hace extremo. El que desobedece es fusilado. Porque precisamente ahí se trata de una situación donde el juego es a todo o nada. Por eso tiene razón Clausewitz cuando dice que «la guerra es la continuación de la política por otros medios». Y tiene razón Lenin cuando le da la vuelta a la frase y dice que «la política es la continuación de la guerra por otros medios». Pero la guerra, porque es inclemente, no es un juego.

Tanta es su dureza (amenaza a la supervivencia) que termina convocando, como la tormenta, a la calma. Hobbes escribió el *Leviatán* (1651) después de la matanza de San Bartolomé. El Estado tiene como principal ratio construir la paz, luchar contra la guerra interna (la guerra civil) y la guerra externa. Cansa que las matanzas en *Juego de tronos* no lleven a ningún sitio. Esto, que es evidente, no se ve hoy porque la violencia –como el sexo– se ha convertido en un producto mercantil en la sociedad neoliberal. Los buenos burgueses compran cópulas sin moralina y ejecuciones sin clemencia creyendo que eso, que no es sino una relación mercantil (el producto que ven millones para contento de la publicidad que aumentará gracias a ese éxito) es la «política al desnudo».

Cuando hablamos de política solemos presuponer, con buen tino (del que están ausentes los que «consumen» *Juego de tronos*),

un orden social. En el desorden –en la guerra, en la frontera, en una invasión– la política es sustituida por la mera supervivencia. La violencia es la última ratio cuando se compite por recursos escasos. En la guerra también existe la cooperación –que precisa para activarse la memoria que lleva a acuerdos y coaliciones–. En *Juego de tronos* no existe. Está detenida por la voladura de cualquier pacto. Es puro fragor de batalla, una barquichuela luchando contra las olas, cuerpos arrastrados por la corriente. Si bien es cierto que en *Juego de tronos* pervive la memoria del viejo orden perdido, la lucha por la vida pesa más que cualquier regla de la convivencia. Ver a tu igual –otro ser humano– caído, implorando perdón, llamando a su madre, puede inducirte a la compasión. Pero ese es un lujo que solamente te permites cuando has derrotado al que quería verte en la terrible situación en la que ahora se encuentra. La ciencia política no es la ciencia de la guerra. Es al revés. Porque hay guerras –porque los seres humanos fueron, son y seguirán siendo durante mucho tiempo poca cosa–, la política entiende la guerra y busca superarla. De hecho, la política tiene como fundamento la guerra precisamente para superarla, no para quedarse en ella. Entender la esencia de las cosas no significa, como siempre achacan a Carl Schmitt, que te quedes ahí. Absolutizar la política es tan absurdo como absolutizar la economía. Hay que devolverla a la sociedad. Entenderla como una relación social. Y solo cuando la relación social está rota, la política está rota.

La política es dinámica. Quien ha instaurado un orden social, cree que hay una razón compartida que construye un orden social que ha desterrado los fantasmas de la división y establecido las bases para la paz. Pero de esa razón siempre se destila una voluntad disidente. El impulso de la disidencia nace de una lectura diferente del orden, que se entiende como injusticia (de ahí la conocida afirmación de Goethe, «prefiero la injusticia al desorden») y que invita a confrontar, en forma de lucha, la paz vigente. El trío de arriba cree en el consenso (véase el gráfico de la página siguiente). El de abajo, en el conflicto. Pero si uno olvida que puede descender y el otro que tiene que ascender, están condenados al fracaso. La política progresista piensa en el cambio social.



Pero lo que busca la impugnación del orden no es vivir en el desorden, sino convertirse en la nueva razón. Ninguna sociedad vive solamente en el piso de debajo de la política.

Apología de la fuerza: como si los derrotados no triunfaran

La legitimidad es un atributo del poder. No se postula de un pastel ni de una carretera. El concepto viene del «legitimismo monárquico» (el rey que seguía el correcto orden dinástico), aunque a lo largo de la historia ha tenido que ver con la justicia que emana de las órdenes sociales. El hombre es un animal desobediente porque tiene dignidad. Y tiene dignidad porque se piensa a sí mismo y sabe que es finito. A veces, hasta estamos dispuestos a morir porque creemos que algo es verdad. Aunque sea difícil de entender hoy, en este reino de cinismo. No olvidemos que el invierno ya ha llegado.

El momento político ganador en *Juego de tronos* siempre tiene que ver con el momento en donde tienes más fuerza que tu adversario. Pero eso no implica que antes no existiera política. Al contrario, la derrota es a menudo el comienzo de la política. Ya entrado el siglo XXI, el presidente de Venezuela Hugo Chávez recordaba las palabras del cacique Tupac Katari –descuartizado por los españoles en el siglo XIX–, gritando antes del suplicio: «Volveré y seremos millones». Memoria de las derrotas como pólvora para las victorias futuras.

Por eso no hay que confundir los momentos de la política. Si en un determinado tiempo quien decide es la mera fuerza, eso no significa que en todo momento sea así. El arco no puede estar siempre tensado. Se convierte el accidente en categoría. No gobiernas con el ejército sin más. Es una de las primeras reflexiones

de la ciencia política. Está en la *República* de Platón. Es el conocido «argumento de Trasímaco». El joven impertinente interrumpe a Sócrates diciéndole:

> En todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte. (*República*, 339d).

Y continúa:

> La justicia y lo justo es un bien en realidad ajeno al que lo practica, ya que es lo conveniente para el más fuerte que gobierna, pero un perjuicio propio del que obedece y sirve; y que la injusticia es lo contrario y gobierna a los verdaderamente ingenuos y justos, y que los gobernados hacen lo que conviene a aquel que es más fuerte, y al servirle hacen feliz a este, mas de ningún modo a sí mismos. (*Ibid.*, 343c).

Sócrates va llevando a Trasímaco hacia su terreno, hasta que el joven termina asumiendo que no basta la fuerza física (que terminaría haciendo que el poderoso perdiera el mando del gobierno) y que es necesario desplegar otras habilidades y sabidurías para convencer al que obedece. En la *República*, la función de mandar se confía a los guardianes, quienes «conocen cuál es el bien de la ciudad». El mando nunca se fundamenta sobre la mera fuerza y, como se explica aquí en repetidas ocasiones, hace falta inventar «mentiras» para que la obediencia sea consentida porque es comprendida. El «vínculo político» se concibe como una mezcla de fuerza y de ideología. La última ratio será la violencia física (la última que utilizas porque sabes que es la más extrema. Hasta los mafiosos primero dialogan).

Hoy en día sabemos que la obediencia tiene cuatro grandes claves. En primer lugar, la coacción; en segundo lugar, reconocer el poder como legítimo, esto es, dar un reconocimiento de que, al que manda, le asiste algún elemento consentido para mandar. Max Weber explicó que había tres tipos de legitimidad: la del que tiene el reconocimiento por representar una tradición (legitimi-

dad tradicional), la del que porta un saber extra-ordinario (legitimidad carismática, que históricamente ha sido de tipo militar), y la del que cumple los requisitos que se establece en esa comunidad como base para gobernar –en nuestras sociedades, ganar unas elecciones– (legitimidad legal-racional). La obediencia, junto a la coacción y la legitimidad, debe contar también con la inclusión, esto es, compartir los criterios que permiten a todos los miembros de esa comunidad gozar de las ventajas de la vida social (económicas, políticas, normativas y culturales). Por último, obedecemos también por rutina. Estos dos últimos elementos aparecen muy desvaídos en *Juego de tronos*. No puede haber rutina en la guerra, salvo la rutina de que no hay rutina. Y la inclusión directamente se la ahorran. No es fácil darle ritmo cinematográfico a las largas jornadas laborales. Pero no es creíble que una sociedad funcione si sus miembros no tienen razones para obedecer que conlleven algún tipo de posibilidad de hacer una vida asumida como conveniente (más allá de que te maten, creas en el rey o estés acostumbrado a ser obediente). En *Juego de tronos*, Hollywood vence al tedio de trabajar todos los días.

Los cambios sociales se dan siempre antes en las conciencias. Cuando ya hay un nuevo sentido común, es cierto que puede darse un hecho de fuerza que adelante los tiempos, pero el cambio ya estaba en marcha. La Revolución francesa no empezó con la toma de la Bastilla. El punto de bifurcación se solventa militarmente solo si, antes, no lo has resuelto culturalmente. Esa resolución cultural tiene que arreglar de algún modo los problemas de la guerra. Es un lugar revisitado en este libro, si el caos es un foso o una escalera. Es uno de los elementos centrales de la discusión entre Varys y Meñique al que vuelven varios de los capítulos. Esta discusión quedó solventada en el siglo XX con las bombas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki. Cuando el caos alcanza un nivel tan alto de potencial destructivo, ya no se usa. Hay un sentido común que desaparece en *Juego de tronos*. Si los enemigos fueran como los caminantes blancos (comunistas, árabes, integristas musulmanes, feministas, demócratas radicales, miembros de Podemos) se les habrían echado varias bombas nucleares. Pero hay un cambio sutil en los tiempos. No se asesina menos, pero se hace de manera

más humanitaria. Los portadores de muerte se han hecho unos *gentlemen*. La capacidad de muerte inaugura una nueva conciencia que no está en otros momentos de la Antigüedad. Los dragones de Khaleesi, como las armas químicas, como las armas nucleares, en algún momento tienen que ser encerrados en el sótano. Gramsci se dio cuenta de que lo que valía para la URSS no valía para Italia. De nada servía la guerra de movimientos (asaltar las trincheras del enemigo) sin una guerra de posiciones previa (saber cómo vas a gestionar después el poder si no has convencido a la gente). No puedes luchar con la fuerza contra el sentido común: se trata de cambiarlo. Y los gestos de derrota llenos de dignidad logran ese resultado.

Táctica y estrategia

El problema de Laclau, de Gramsci, de Lenin, de *Juego de tronos*, es que solo hablan de táctica. La estrategia ya la brindará el triunfo de la clase obrera, el advenimiento del hombre nuevo, el reinado del rey legítimo. Es decir, mucha reflexión acerca de cómo ganar el poder, pero nada sobre qué hacer con el poder el día después. Lo cuenta con magia Omar Cabezas en su espectacular *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde:* lo complicado no fue la lucha en el monte contra el dictador Somoza, sino lo que vino el día después de entrar en Managua. El momento de la embriaguez de la lucha no debiera cegar para la difícil digestión del gobierno. De lo contrario, Montesquieu derrotará implacablemente a Lenin. Si no hay planes de gobierno, triunfa la prudencia burguesa del que tiene algo que salvaguardar, del que ofrece algo con lo que negociar. Si no se negocian y asumen los nuevos contornos que deberá tener la verdad –que, con Kant y Kelsen, solamente pueden ser consensuados–, se entregará todo a los *checks and balances*, a la división de poderes, a los pesos y contrapesos que reparten el poder para que nadie tenga demasiado de algo tan peligroso. Aburrido, pero eficaz. Y a menudo muy deseable. Que se lo digan a las víctimas de las dictaduras durante el siglo XX. Menos heroico que la guerra, pero más deseable por el instinto de

supervivencia que traemos los seres humanos. Pero pagándose el terrible precio de que desaparece el cambio social.

Gramsci, al que el momento revolucionario en el que le tocó vivir no le embotó el entendimiento, dijo que la hegemonía (convertir una lectura del mundo en «sentido común») es una dirección «intelectual y moral». Es decir, que tiene un elemento racional lógico y otro elemento que tiene que ver con la reciprocidad. La hegemonía es un acuerdo sobre la base del respeto al otro, de su consideración como tu igual. La moral es el reino del *do ut des:* te doy para que me des. Y para eso hace falta reconocer al otro, no convertirlo en un enemigo, de entrada sospechoso. Detrás de ese reconocimiento está que compartimos la misma humanidad. Y que sabemos que todos somos finitos. Por eso el ámbito de la moral, el ámbito normativo, siempre ha estado cargado de religiosidad. La «noble mentira» de Platón (hay reyes, guardianes y trabajadores, pero todos somos hijos de la misma madre), al igual que la ideología, tiene que asentarse sobre algún fondo de verdad. Hace falta algo auténtico en los reclamos de la emancipación. Desde que empezamos a pensarnos, dejamos de ser monos, y empezamos a estar hechos a imagen y semejanza del dios al que entregamos nuestro origen y nuestra suerte. Dios empieza a existir desde el momento en el que lo nombramos. La legitimidad que concedamos al poder es esencial. Lo relevante no es inventar un cuento que funcione de cemento social –la tarea hoy de las ideologías–, sino ver si hay algo de fondo que, aunque se empeña en esconderse, conecta con verdades profundas. Dios siempre ha sido una solución muy socorrida. Pero dios no es comunicable y, por tanto, no sirve como agregador social en el siglo XXI (no hay apenas religión, curiosamente, en *Juego de tronos*). No es cierto que si pierdes es que no tienes razón. No es igual morir como Eddard Stark que como el Rey Loco. Aunque ambos fallezcan con violencia. Si eso fuera cierto, las comunidades humanas tendrían la misma lógica que las comunidades de chimpancés. Y nuestra empatía es mucho más elevada. Lo más relevante para entender al ser humano es entender que sabemos que nos vamos a morir. Y tenemos que darle sentido a la vida. Lo irrelevante es si la articulamos con la nación, dios, la revolución o la Constitución. Lo re-

levante es que hay una verdad fundante: los seres humanos buscan el sentido, y para encontrar sentido necesitamos sabernos dueños de nuestros actos. De alguna manera, autogobernarnos. Por eso te matan los poderosos. No te matan por divertirse, como hace el sádico reyezuelo Joffrey. Esas licencias de *Juego de tronos* terminan trabajando para el poder.

Mentiras que ganan juicios tan sumarios

Es verdad que, como argumenta Varys, «el poder reside donde los hombres creen que reside; es un truco, una sombra en la pared». Pero esa creencia tiene que estar anclada en la necesidad humana. ¿No habíamos quedado en que somos muy poca cosa? Maquiavelo escribió *El Príncipe* para conseguir el favor de gobernantes descerebrados. En los *Discursos sobre la década de Tito Livio* recuperó discusiones nada sencillas (están manchadas por la propia historia del siglo XX). Por ejemplo, la idea de la dictadura del nuevo orden, que estaba en las primeras declaraciones de la democracia. Si fundas una nueva república, no debes tener miedo a hacerla valer. Pero los tiempos son de miedos. Fracasa Naciones Unidas. Ya no hay brigadas internacionales salvo para volver a morir por dios. Se acerca el invierno. Quien transite este libro va a conseguir uno de los más importantes descubrimientos de la política. Algo que expresó Pericles, que recuperó Tucídides (recordando a Juno, que mató a sus propios hijos para salvar la República), que retomó Maquiavelo, que llega a Lenin en su discusión con Kautsky y hoy lo viven en Europa tanto Syriza como Podemos: alumbrar la nueva era tiene enfrente, siempre, el freno descomunal de los privilegiados. Para superar este obstáculo hace falta «Un Estado de derecho, una Asamblea y un Ejército republicanos» –dice Alba Rico–. Traducido a nuestra actualidad: una Constitución, el pueblo en las calles y la garantía de que un golpe de Estado, con o sin ejército –recordemos que, en Grecia, Goldman Sachs puso a Papademos de presidente sin elecciones–, no frenará las transformaciones. No puedes ganar de cualquier forma, pues si en tu victoria usas la magia negra de quien quieres

derrotar, ya te has contaminado de su veneno. Habrá otras ocasiones en las que volverás a utilizar esa ponzoña y volverás a argumentar que lo haces en nombre de una verdad superior que solamente tú defines. ¿Y si la verdad que te justifica ser igual que tu enemigo es mentira? Entonces, serán infinitamente mejor los pesos y contrapesos burgueses. No hay nueva época sin nuevas maneras de hacer las cosas. Y en esa tarea, poco ayuda *Juego de tronos*.

El resumen del particular «juego de tronos» que encierra este libro lo resumen Iraberri, Alegre e Iglesias en su capítulo:

> Por así decirlo, *no existe una legítima legitimidad sin poder*; aunque sí puede existir (al menos durante un tiempo) un *poder poderoso sin ninguna legitimidad;* he ahí el verdadero drama de la política. Los déspotas, los tiranos, los opresores, pueden conducirse a través del mero poder, porque pueden imponer el terror, gobernar a través del miedo, ganar para sí mera obediencia y proyectar principios de legitimidad adecuados a su causa (religiosos, tribales, identitarios, consumistas, etc.) que apuntalen el ejercicio de su poder despótico. Sin embargo, no es posible para los justos, para los honrados (para los portadores de una legitimidad legítima), ser verdaderamente legítimos si no conquistan el poder.

Algo muy profundo se ha roto en nuestras sociedades para que no nos atrevamos a ser mejores que nuestros enemigos. Hoy, *Harry el Sucio* parece un Tom Paine garantista. El neoliberalismo, en expresión de Ferrajoli, está «desconstitucionalizando» el constitucionalismo de posguerra. Y para ello, antes, ha ganado la batalla del discurso. Se ha hecho hegemónico. El trabajo ya no es lo que ofrecen los trabajadores, sino lo que ofrecen los empresarios. El derecho laboral no es un avance, sino un retroceso. La política democrática, una farsa. Los mandatarios son los mandatados (los representantes) y los mandatados son los mandatarios (el pueblo). No ser rentable implica ser un desecho. El garantismo jurídico deja paso a Dexter, y puedes ser una honorable persona aunque te comas a tus semejantes y te llames Hannibal Lecter. Tienes que descreer de todo, renunciar al honor, ganar al enemigo con su mismo quehacer traicionero.

Pero no es cierto. Si así fuera, seguirían ganando los enemigos de la emancipación. Ya lo dijo Margaret Thatcher: mi mejor obra es Tony Blair. En este deterioro neoliberal, en este escenario de lucha permanente donde todos los contenidentes usan las mismas armas, los valores desaparecen y la salvación es igual un horror. Porque sería verdad no que el invierno ha llegado, sino que no se va a marchar nunca. No puedes enamorarte de un salvaje y terminar casándote con un Lannister. En esa elección, pierdes el alma. Hay que contraponer, al pesimismo de la inteligencia, el optimismo de la voluntad (Gramsci). La conciencia desdichada de la que hablaba Hegel debe convertir todo dolor en conocimiento. Ser pesimistas, pero esperanzados. Poner a *Juego de tronos* en su sitio. Reconocer que estamos en el invierno, pero que basta ver las grietas en el Muro para saber que, detrás, hay flores de primavera. Aquí está el relámpago en la noche. Entren y vean.

I. VENCER O MORIR EN LA ESCALERA DEL CAOS: LEGITIMIDAD Y PODER

Daniel Iraberri Pérez, Luis Alegre Zahonero y Pablo Iglesias Turrión

> Hay tres hombres de gran importancia; un rey, un sacerdote y un rico. Frente a ellos se encuentra de pie un mercenario de baja cuna. Cada uno de los hombres quiere que mate a los demás. ¿Quién vive? ¿Quién muere? El poder reside donde los hombres creen que reside… es un truco, una sombra en la pared. Y un hombre muy pequeño puede proyectar una sombra muy grande.
>
> VARYS, LA ARAÑA

En este pequeño texto vamos a intentar explicar ciertas analogías fundamentales entre el mundo de *Juego de tronos* y nuestro mundo actual, aprovechando para aclarar algunos conceptos fundamentales de filosofía política con la intención de aportar herramientas con las que interpretar mejor nuestro mundo y, por qué no, entender mejor la serie. De entre todos los aspectos que se podrían analizar en una serie con una trama y unos personajes suficientemente complejos, vamos a intentar centrarnos en el problema del poder tal y como queda dibujado en ella. Para ello, nos centraremos en la relación paradójica y circular que se da entre poder y legitimidad: nadie puede aspirar al poder sin poner en juego algo tan intangible como un principio de legitimidad y, por otro lado, ningún poder puede aspirar a ser verdaderamente legítimo si no logra de algún modo ser el más poderoso (es decir, el garante material e indiscutible de la paz civil).

LEGALIDAD: LA PAZ CIVIL

La serie comienza presentando un mundo feudal compuesto por pequeños reinos, diversos y heterogéneos, que conviven con relativa paz, una paz que garantiza el rey, quien ocupa el Trono de

Hierro, lugar desde el que se controlan los Siete Reinos. Un mundo árido, frío, cruel, especialmente al norte, en Invernalia, donde nos presentan a la familia Stark, que ejercerá narrativamente en cierto modo lo más parecido a una primera persona en una serie muy coral, con multitud de personajes, cada uno con su perspectiva, y donde no hay un reparto nítido entre «buenos» y «malos», o al menos no lo hay a nivel de clanes.

La casa Stark guarda el Norte, como sabemos, donde un poco más arriba se encuentra el Muro, una inmensa construcción milenaria custodiada por la estoica Guardia de la Noche, que protege el mundo conocido de una amenaza ancestral, monstruosa, incierta y temible: los caminantes blancos. Un muro construido 8.000 años atrás para proteger a los hombres de «los otros», tras una épica guerra fundacional.

A pesar de la amenaza que desde el primer momento se cierne sobre el mundo, un invierno que podría durar más de un siglo (en *Juego de tronos* las estaciones son irregulares y pueden durar décadas, de un modo similar a lo que son los ciclos del capitalismo en nuestro mundo real), otra «larga noche» como la que antaño asoló el mundo de los hombres, lo cierto es que el equilibrio feudal de los Siete Reinos parece garantizado internamente. Cada familia puede prosperar en paz, siguiendo sus propias normas, contribuyendo en su justa medida a la riqueza y seguridad de los Siete Reinos, y los delitos se persiguen, las traiciones se castigan, etc. Esa paz civil, por restringida y precaria que fuese, será progresivamente añorada conforme se desarrolla la serie, puesto que poco a poco el mundo de *Juego de tronos* comenzará a descomponerse en decenas de luchas de poder a muerte, mientras en paralelo lo que hay al otro lado del muro se vuelve progresivamente una amenaza más tangible.

¿Por qué hay paz en el momento inmediatamente anterior al comienzo de la serie? La casa Targaryen consiguió, cientos de años atrás, unificar por primera vez a los Siete Reinos bajo un único mando, el Trono de Hierro, forjado por el fuego de Balerion, el temible dragón de Aegon, primer rey Targaryen, con las espadas de sus enemigos derrotados. Gracias al poder de los dragones (que después desaparecieron), los Targaryen impusieron su

paz durante siglos entre los Siete Reinos, hasta que el último Targaryen, el Rey Loco, gobernó con un despotismo tal que desembocó en la rebelión de Robert, de la casa Baratheon, el llamado pues «rey usurpador». Un rey aupado por una rebelión, un rey que durante un tiempo ha conseguido mantener esa paz. Pero solo durante un tiempo. Las intrigas internas, la desestabilización de los reinos, las aspiraciones al poder de las distintas casas nobles, la muerte en extrañas circunstancias de la Mano del Rey, Jon Arryn, llevan a Robert a solicitar la ayuda de Eddard Stark, patriarca de los Stark y guardián del Norte en Invernalia, llamándole a ser su Mano en Desembarco del Rey. La serie, pues, comienza en el momento justo del fin de esa paz que, durante siglos, había permitido a los Siete Reinos vivir con relativa armonía.

La paz civil queda materialmente cristalizada en el Trono de Hierro. Este materializa a un tiempo el *poder* y la *legitimidad*, y en él se constituye pues una determinada *legalidad*. La legalidad es, por así decirlo, el cauce real, empírico, tangible, por el que fluyen tanto la legitimidad como el poder: el conjunto de obligaciones, prohibiciones, impuestos, castigos, recompensas e instituciones que ordenan los reinos. La legalidad no tiene por qué ser justa, ni es necesariamente injusta: se trata simplemente de, por así decirlo, el modo real, presente, por el que las cosas quedan realmente (con garantías) prohibidas o permitidas, y por lo tanto podríamos decir que es algo así como la corporalidad de la legitimidad; sea esta legitimidad «verdaderamente legítima» o sea nada más que capacidad del poder para ganarse la mera obediencia de sus súbditos.

El rey es legítimo porque hereda un trono que históricamente ha garantizado la paz, y porque, al mismo tiempo, tiene el poder material necesario para seguir sosteniendo esa paz. Los contendientes, antes en pugna, hincaron la rodilla entregando sus espadas, reconociendo la autoridad de los Targaryen, asumiendo el poder de estos para colocarse en el lugar del que emana la legalidad, y otorgándoles por tanto la legitimidad para ejercerla, desarrollarla y garantizarla. La voluntad del rey que ocupa el trono, por tanto, se traduce en la ley que rige los reinos. La palabra del rey es la ley del reino. Cuando Robert usurpa el trono, rompe la legalidad, y la rompe porque acumula un poder con el que puede

superar la legalidad vigente, y porque acumula cierta legitimidad gracias al desgaste del último Targaryen, odiado y repudiado por todos. Robert interrumpe la legalidad porque de algún modo el poder y la legitimidad habían dejado de sentarse en el trono, donde solo quedaba pues la legalidad (la legalidad reside, por definición, en el trono; es decir, el trono se define como el lugar del que emana la legalidad), una legalidad desprovista de legitimidad y con su poder depotenciado. El reinado de Robert establece una nueva legalidad, pero pronto esta se revelará también carente del poder suficiente para ganarse el derecho a establecer y garantizar la paz, y para decretar la legalidad de los reinos. El vigor político de los primeros siglos de los Targaryen ha decaído, y en el nuevo mundo asoma una confrontación plural, una guerra civil entre los reinos, las casas, los nobles y nuevos sujetos políticos más o menos relevantes que irán apareciendo en la pugna.

Todo periodo de paz, toda legalidad, precisa aglutinar en un solo mando ambos elementos: la *legalidad* estable, constituida, consiste siempre en el cierre de la brecha entre legitimidad y poder; mientras no esté en disputa su poder para garantizar la paz, no estará en cuestión su legitimidad (y a la inversa).

Cuando los Lannister y sus ardides consiguen liquidar a Robert –ejecutando al mismo tiempo a la nueva Mano, Eddard Stark–, colocan a Joffrey, único heredero de Robert con derecho (esto es, único heredero conforme a la legalidad), puesto que es –supuestamente– su primogénito, concebido en su matrimonio con Cersei Lannister. Joffrey encarnará como nadie la abstracción de la legalidad pura, desprovista de legitimidad: su única legitimidad y su único poder residen en la coraza, en el exterior, en el disfraz, en el teatro alrededor del trono. Es un rey con derecho a sentarse en el trono (pues quien se reconoce como su padre era el rey, y habiendo muerto este las leyes de sucesión lo señalan como heredero), pero sin legitimidad alguna ni un poder real más allá del que le proporciona su familia, un poderoso clan económicamente superior capitaneado regiamente por el abuelo de Joffrey, el cruel Tywin Lannister (antigua Mano del Rey Loco, el último Targaryen). Debido a que ocupa un trono, una legalidad, sin legitimidad política sustantiva (más allá del formalismo de que supuesta-

mente es el hijo del último rey legal) ni poder suficiente como para pacificar los reinos, Joffrey representa la huida hacia delante de la legalidad vacía. Se regodea en el teatro, en el baile de máscaras del poder, los formalismos, los ritos, los trajes, la corona. Lo único que posee es el disfraz externo de lo que un día fue un trono verdadero.

Pero si Joffrey –el «legítimo heredero»– no tiene en el fondo verdadera *legitimidad*, lo cual permite que el mundo de los hombres ruede por una peligrosa pendiente encaminándose a una guerra civil total que amenaza la existencia de todos, ¿qué es, entonces, la legitimidad?

Legitimidad: la sustancia de la política

En primer lugar es preciso aclarar que no podemos dejarnos confundir por lo que nosotros, sujetos modernos, herederos de la tradición política que funda la modernidad ilustrada (particularmente desde la Revolución francesa y la *Declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano*), entendemos por legitimidad política. La sustancia de la legitimidad específicamente moderna sin duda tiene que ver con ideas como democracia, libertad, ciudadanía, parlamentarismo, etc. Ahora bien, para entender qué es la legitimidad en sí, más allá de cómo la modernidad la especifica, es preciso hacer temporalmente abstracción de nuestro modo (moderno) de mirar políticamente al mundo. Habrá tiempo después para recuperar nuestra mirada moderna y sacar conclusiones.

En rigor, filosóficamente la «cuestión de la legitimidad» es una problemática que surge en la modernidad, que solo alcanza su sentido pleno ahí y solo ahí puede realmente comprenderse, de modo que resulta un tanto anacrónico medir otras épocas, otros modelos, con un patrón de medida que no les corresponde. Sin embargo, es útil extender el uso del concepto de legitimidad más allá del marco histórico y político que le dota de su sentido propio.

La legitimidad es ese conjunto de valores, límites, representaciones de lo que debe ser el poder y de lo que debe ser la sociedad, de lo que debería estar permitido y lo que no, que conducen a un pueblo a preferir un modo de vida, un modo de gobierno, una

dirección para la sociedad, cierto modo compartido de entender la justicia y la felicidad; a preferir, en definitiva una comunidad política y no otra. La legitimidad (en su sentido amplio, no en su sentido específico moderno), de algún modo, es el código de la voluntad subterránea de un pueblo. Lo legítimo para una sociedad es aquello que introduce una cuestión normativa, sobre cómo *deben ser* las cosas con independencia de cómo, de hecho, son.

No es un factor cuantificable ni fácilmente determinable, pero constituye por así decirlo la sustancia de la vida política de una comunidad. Precisamente porque no es una «magnitud» cuantificable, transparente, pública, resulta un concepto tan problemático y tan apropiado para habilitar tanto discursos revolucionarios como contrarrevolucionarios: Gandhi encarnaba la legitimidad de la independencia de la India y Hitler encarnaba la legitimidad del pueblo alemán. Quien sabe interpretar cuál es el núcleo de la legitimidad que opera en el pulso político de una comunidad es quien queda capacitado para representar al pueblo y por lo tanto habilitado para, si obtiene el poder, lograr constituir una legalidad estable que garantice la paz y el orden en el futuro. Si, como en el caso de Joffrey, quien decide políticamente no conecta con la legitimidad real que se encuentra en el pueblo, ese trono solo se podrá sostener inflamando sus mecanismos de poder físico (policía, ejército, represión…). Podríamos decir, en definitiva, que la legitimidad en cierto sentido es lo que marca «cómo debería ser» un poder político para una determinada comunidad política.

Podemos plantear ya una cuestión que podremos tratar con mayor detenimiento después. El lector atento habrá notado que la legitimidad es un concepto profundamente problemático por muchas razones, y una fundamental es la siguiente: un líder político puede representar legítimamente al pueblo. Incluso puede darse el caso de que quepa una representación más legítima que la representación fáctica que realmente ocupa el trono: Robert no tenía derecho al trono pero, sin embargo, podía traer paz allí donde un rey loco estaba destruyendo despóticamente todo. Robert, por tanto, era «más legítimo» que el Rey Loco, Aerys II Targaryen. Y lo era con independencia de haberle derrotado o no (si bien poder derrotarle o no es una cuestión decisiva *también para*

la legitimidad, como veremos). Ahora bien, el Khal Drogo, caudillo de los salvajes dothrakis, también es no solo legalmente sino legítimamente (puesto que todos en su tribu reconocen su liderazgo como un liderazgo necesario, histórica y religiosamente) el líder de su pueblo[1].

La legitimidad, como veremos, sale a la luz en los momentos críticos de la legalidad, cuando hay cuestiones decisivas en liza, modificaciones sustanciales o, especialmente, cuando la legalidad se quiebra y diversos principios de legitimidad incompatibles entre sí y en lucha pugnan materialmente por hacerse con el poder e instituir una nueva legalidad, abriendo un periodo constituyente, de anomia y excepción, en el que no rige la legalidad (que se vuelve impotente) sino una pluralidad de legitimidades y poderes. El reino de la legalidad, pues, corresponde a la «situación normal», al momento político *constituido*.

El reino de la legitimidad aflora en el momento en el que cae el reino de la legalidad (que encauza la legitimidad y el poder de un modo unitario y ordenado). La paz civil sutura en la legalidad la brecha entre legitimidad y poder. Cuando aquella flaquea, la brecha vuelve a abrirse, y es entonces cuando legitimidad y poder se pueden contemplar en sí mismos, cada uno por un lado. El momento político *constituido* da paso a un periodo *destituyente*,

---

[1] Ahora bien, el pueblo dothraki, comandado por el Khal, es un pueblo agresivo que tiraniza, arrasa, asuela, roba, viola y devasta a todo otro pueblo que se encuentra a su paso. Entonces ¿se agota ahí la pregunta por la legitimidad? ¿Acaso no es necesario preguntarse por la *legitimidad del principio de legitimidad* puesto en juego en un determinado momento? Esta es una pregunta que irrumpe de modo necesario en cuanto se visibilizan una pluralidad de principios de legitimidad distintos, excluyentes y en conflicto. Sin embargo, no se trata de una cuestión circular, infinita y de imposible respuesta. Tal como hemos tratado de mostrar en distintas intervenciones, se trata de una cuestión específicamente moderna a la que, en último término, no es posible responder más que apelando a la república democrática y al derecho. Sin una filosofía capaz de hacerse cargo de este problema (de naturaleza ontológica), segregando unos determinados «principios» incuestionables (como logra hacer el filósofo republicano Immanuel Kant) para el derecho y la política (que habrán de ser independientes de su génesis histórica, cultural, nacional, etc.), no quedaría más posibilidad que el relativismo, la ley del más fuerte en la historia.

anómico, que habrá de ser continuado por un momento *constituyente*, revolucionario, que de uno u otro modo funde y garantice una nueva paz donde poder y legitimidad vuelvan a fusionarse en un mismo trono, estableciendo una legalidad estable.

Esos momentos abiertos posibilitan el cambio político, pero ellos mismos constituyen una situación de conflicto que, por definición, favorece y aúpa a los más fuertes (puesto que el presuntamente más fuerte, el «tercero superior», el que con sus dragones ha fundido las espadas de sus enemigos forjando un trono de hierro, ha dejado de poder garantizar la paz, la ausencia de conflicto civil). Por ello la serie nos presenta un mundo infernal de intrigas, traiciones sangrientas, espías, batallas épicas, agónicas, decisivas, etc. Un mundo en el que nada está garantizado, nada está a salvo, y cualquier inocente, incluso el más justo, puede perecer arbitrariamente en las manos de cualquiera. Así pues, si un poder despótico es algo de por sí terrible, lo que la serie nos presenta con gran lucidez es que todavía puede haber *algo peor que un poder terrible: la ausencia de poder*; que el poder se encuentre *en disputa* permanente.

Quizá lo que mejor representa la total ausencia de un poder público que ordene a los poderes privados se encuentra al otro lado del Muro, donde nunca ha llegado el influjo del Trono de Hierro y puede apreciarse el resultado de la consolidación de la anomia, la consolidación de un reino «libre» donde cualquiera puede hacer lo que quiera. Allí encontramos a Craster, patriarca libre que vive solo con sus hijas, a quienes tiraniza y viola para engendrar más hijas, entregando los vástagos varones recién nacidos a los caminantes blancos para así asegurar su tranquilidad. Craster representa la libertad privada natural pura sin ningún control público, la «libertad salvaje, sin ley», como la denominan Rousseau y Kant (una libertad liberal que, desde una concepción republicana de la libertad, no es sino puro despotismo, el estricto contrario de la libertad civil, privada y pública, que se da en una república). Allí donde no hay ley (ni siquiera una mala), solo puede triunfar el más fuerte. Si la unidad mínima de la existencia privada es la familia, entonces la ausencia de ley conduce a la tiranía del patriarca sobre la familia.

Es preciso añadir que la lucha por la legitimidad es inseparable de la lucha por el poder. La legitimidad no es solo principalmente lo que hará que el orden político resultante sea estable o no, deseable para sus miembros o no, justo o no, etc. La legitimidad, sin ser un soldado más, un arma más, un ejército más, ni nada material concreto, otorga un gran poder político. Robb Stark es fuerte mientras es respetado por sus soldados, pero en cuanto su legitimidad se merma, también se merma su fuerza en el campo de batalla e incluso entre sus propios soldados, que acaban traicionándolo. Joffrey tiene todo el poder del Trono de Hierro, pero su total falta de legitimidad hace que su tío el enano pueda avergonzarle en público con un vulgar chiste. En último término, todo verdadero aspirante al trono habrá de encarnar algún principio de legitimidad; el mero poder, la mera fuerza, por terrible que sea nunca es tan fuerte como para garantizar una legalidad estable. Como vamos a ver, en *Juego de tronos* coexisten en continua lucha múltiples principios de legitimidad.

La legitimidad en *Juego de tronos*. ¿Hay o no hay «buenos y malos» en la serie?

Sin duda, uno de los puntos fuertes del argumento de la serie es la complejidad moral de los conflictos y su desarrollo. Al partir de un escenario de derrumbe político, donde el poder real deja de estar en el trono y pasa a estar en constante disputa, los personajes se verán envueltos en multitud de tramas confrontadas. Para cada opción aparentemente legítima la serie presenta otra opción incompatible y en la dirección opuesta, también aparentemente legítima: los norteños parecen defenderse legítimamente de los salvajes, pero los salvajes parecen defenderse legítimamente de los caminantes blancos, lo cual requiere cruzar el muro; Robb parece legítimamente tener derecho a casarse con quien ama, pero Lord Walder Frey parece poder reprocharle legítimamente eso como una traición. Allí donde, por tanto, no hay posibilidad material de dirimir legalmente los conflictos de legitimidades, lo único que decide es el poder material concreto abstraído de toda cuestión de

legitimidad, la fuerza bruta, la astucia: Walder Frey puede destruir a los Stark en una terrible «Boda de sangre», y nada ni nadie puede reparar esa injusticia.

En cuanto se derrumba la legalidad, comienza la lucha por el poder y por ello, y al mismo tiempo, la batalla por encarnar el principio de legitimidad victorioso. Los conflictos ya no se pueden resolver dentro de los cauces de la legalidad, de modo que el conflicto se transforma y se convierte en una batalla por hacerse con la legalidad (lo cual solo es posible articulando legitimidad y poder para intentar volver a cerrar la brecha). Los personajes se ven envueltos por fuertes tensiones entre sus distintas lealtades: todos tendrán que decidir, en un momento u otro, y con unas u otras consecuencias, entre un principio de legitimidad u otro (la sangre, el deber, la sucesión dinástica, la justicia, la paz, la prosperidad de la propia familia, etc.). La lealtad hacia la familia podrá entrar en contradicción con la lealtad hacia el trono, o cualquiera de estas con la lealtad hacia la propia religión, o con la idea que se tiene de lo que es justo, honorable, etc. Nos resulta imposible reproducir todos los diálogos interesantes a este respecto, puesto que la serie tiene muchos momentos en los que los personajes reflexionan sobre un determinado dilema, una determinada concepción del poder, etcétera.

Podemos tomar a Jon Nieve como ejemplo. Criado con los Stark, tiene un alto sentido del honor y de la justicia. Por ello mismo se enfrenta a multitud de contradicciones, puesto que la realidad no deja de ponerle a prueba obligándole a tomar elecciones casi imposibles en las que su única guía será su sentido del honor y la justicia y cómo consiga concretarlo y adaptarlo a cada situación, desarrollando lealtades que irán entrando en contradicción con la justicia, o unas con otras: con su familia Stark (con quienes tiene una contradicción de raíz puesto que es bastardo), con la Guardia de la Noche, con los salvajes, con su amor Ygritte (la salvaje a la que perdona la vida, quien a su vez tiene un fuerte sentido de la lealtad hacia su bando, que también entrará en contradicción con su amor hacia Jon), etc. La serie nos lo presenta contemplando el rigor con el que su padre Eddard ejecuta a un desertor de la Guardia de la Noche, y en su vida no parará ya de

enfrentarse a ejecuciones complicadas, hasta llegar a la que le hará amar a Ygritte y a la que les hará entrar en conflicto (cuando, junto con los salvajes, cruzan el Muro y van a acabar con la vida de un anciano inocente dueño de caballos). En cierto modo, precisamente todos los dilemas a los que se enfrenta, van forjando en él un determinado carácter moral (partiendo de una personalidad aparentemente ambigua, blanda y un tanto infantil), que parece habilitarle progresivamente para encarnar en el futuro liderazgo y legitimidad.

Jon Nieve es, en cierto sentido, un héroe «moral». Su personaje se desarrolla a través de tensiones morales que le incumben a él individualmente; su conflicto siempre es interior, con su propia conciencia. Su camino es solitario, a pesar de que a través de dicho camino forje un carácter moral y una legitimidad individuales que parecen otorgarle visos de respeto y liderazgo para el futuro.

Pero la serie nos presenta múltiples personajes y múltiples principios de legitimidad. Si Jon Nieve, su hermano Robb o su padre Ned encarnan al individuo moral, «de honor», Varys encarna la astucia política. «La Araña» es un hombre de Estado, con conciencia de los deberes del Estado. Si se le juzga moralmente como individuo, lo cierto es que no sale muy bien parado: miente, chantajea, manipula la información, compra espías (sus «pajarillos»), controla secretos, rumores, etc. Él mismo se declara como un «buen actor, sin escrúpulos». Ahora bien, a lo largo de las tres temporadas podemos ver cómo su ausencia de lealtad por nadie revela una profunda lealtad hacia la paz y el equilibrio de los Siete Reinos. Personalmente puede preferir a un Stark cerca del trono, en vez de a un Lannister, pero su flexibilidad política le permite sobrevivir a la rebelión de Robert contra el Rey Loco, a la posterior muerte de Robert y seguir influyendo positivamente en la política del Estado. El honorable Eddard Stark, cuya honorable cabeza rodará ante la mirada de todo Desembarco del Rey, se niega a seguir a tiempo su consejo en la celda y declararse culpable de traición (lo hará a destiempo, sin un plan colectivo, con el fatídico resultado que todos conocemos, muriendo deshonrado y como un traidor «ante los hombres y los dioses», lo cual solo agranda el dramatismo de su ineficacia política ante un niño sádi-

co como Joffrey). Ned encarna el principio de legitimidad del honor y para él, por tanto, eso implica una línea roja. «¿Creéis que mi vida es tan preciosa para mí que trocaría mi honor por unos años más de… de qué?» Varys, en cambio, el principio de legitimidad que encarna es el orden, la paz, la estabilidad. Y solo a ese principio se pliega. Ned Stark es un héroe moral sin prudencia política. Varys es un héroe político sin escrúpulos morales. «¡Qué queréis realmente!», le pregunta Ned desesperado. «Paz», responde simplemente. «¿A quién servís realmente?», «Al reino, mi señor, alguien debe hacerlo».

El rival más próximo de la Araña, Petyr Baelish (Meñique), se le equipara en astucia política, y maneja igual de bien las intrigas palaciegas. Sin embargo, su finalidad es bien distinta, puesto que carece de principio de legitimidad alguno, o, mejor dicho, la única legitimidad que reconoce es la de la utilidad privada, el beneficio individual, la ambición propia, el propio ascenso. No en vano su principal habilidad son las finanzas, y es consejero de la Moneda.

Por su parte, Lady Catelyn de algún modo encarna un principio de legitimidad «de clan». El amor que profesa a su familia, a sus hijos, es con mucha diferencia lo único que le marca verdaderas líneas rojas, puesto que a la hora de defender a su familia a menudo se mostrará más pragmática y con una conciencia menos rígida del honor que los Stark.

Los Baratheon encarnan un principio de legitimidad puramente dinástico, de ahí los problemas con el bastardo de Robert que conducirán a la ejecución de muchos niños en la ciudad. El hermano de Robert, Stannis, si bien en un principio reclama el trono atendiendo a un principio de legitimidad puramente dinástico, sucesorio, a lo largo de las temporadas va transformando dicho principio hasta cambiarlo por otro, uno de orden religioso. Stannis, influido por Melisandre, comienza a servir al «Señor de Luz», una deidad que le exigirá múltiples sacrificios.

Sería absurdo enumerar por extenso los principios de legitimidad puestos en juego por todos y cada uno de los personajes, puesto que incluso cada personaje se muestra a menudo ambiguo, o evolucionando de un principio a otro. A lo largo de la serie van aflorando personajes que parecen poner en juego políticamente

(y no solo moralmente como los Stark) un principio de legitimidad cercano a principios de libertad, justicia, igualdad, etc. Es decir, personajes que en cierto sentido, o al menos en parte, el espectador no podrá dejar de identificar como «los buenos» (al margen de todos aquellos personajes que por el momento simplemente son víctimas inocentes, y en ese sentido también son «buenos», como los hijos Stark, el bastardo de Robert y un largo etcétera), con todos los matices que precisa semejante calificativo en una historia caracterizada por subrayar todas las tensiones y las contradicciones. Quizá los propios salvajes de más allá del Muro, con su proceder aparentemente «democrático» («al menos nosotros elegimos a nuestros líderes»), puedan cobrar más protagonismo en las próximas temporadas.

El caso de Daenerys Targaryen, la Khaleesi, es quizá el más llamativo de todos. Se trata de un personaje extremo que evoluciona desde una posición de debilidad total, con un destino de esclava sexual, hasta una posición de fuerza total, con un futuro plausible de reina indiscutible de todo Poniente. Quizá por haber padecido ella los rigores de un mundo esclavista y patriarcal, la Khaleesi desarrolla su poder teniendo completamente claro tanto un principio de legitimidad de corte prácticamente moderno (pues a lo largo de su camino se dedica a ayudar a que los esclavos se liberen ellos mismos de sus propias cadenas), como una conciencia nítida de que no hay libertad en un mundo donde no se pone el máximo poder, la mayor fuerza, al servicio de dicha libertad.

Sobre el poder, o cómo la unidad política cierra por arriba: vencer o morir

Araña.— Un millar de espadas, arrancadas de las manos de los enemigos de Aegon, forjadas con el fiero aliento de Balerion, el Terror Negro.

Meñique.— No hay un millar de espadas, ni tan siquiera doscientas, las he contado.

Araña.— Estoy seguro de que las has contado… Qué antigualla más fea.

La Khaleesi es consciente de que en un mundo terrible es preciso tener el mayor ejército, las mejores armas (los dragones) y saber mandarlos sin que tiemble el pulso. Sabe, por su propia experiencia, que la elección real para los débiles nunca es «que haya poder o que no haya poder», sino que el poder lo tengan quienes ponen cadenas o quienes quieren acabar con las cadenas. Sabe que puede ganar el respeto de los pueblos, sabe que puede guiarlos y constituirse como una líder a la que todos siguen sin dudar. Pero también sabe perfectamente que, por un lado, sin dragones no podrá ser una verdadera líder ni liberar a ningún pueblo, puesto que otros más fuertes impondrán la esclavitud y las cadenas; y, por otro lado, sabe también que, del mismo modo que la legitimidad le ha dado poder, el poder mismo, los dragones, los ejércitos, le dan una nueva legitimidad. Ella no es solo moralmente creíble y honorable como un Stark, sino que su proyecto político es, por así decirlo, creíble, plausible, real; en él cabe depositar una esperanza cierta.

El poder, el mero poder, es aquello de lo que son más conscientes los Lannister. Cersei, cuando Meñique, tras chantajearla con la amenaza de contar lo que sabe de su relación incestuosa, dice «el conocimiento es poder». Ella respira, manda a cuatro soldados apresarlo y cortarle la garganta, para inmediatamente mandarlos parar con desdén, una risa y un deje de manos: «Esperad… he cambiado de opinión», dice riéndose cuando el cuchillo ya acaricia su garganta, les manda retroceder tres pasos y darse la vuelta. Se acerca a él, y le dice: «el poder es poder». Su principio de legitimidad, como el de su hijo, es el del mero poder plegándose sobre sí mismo, el del poder vacío de toda otra cosa que poder.

Hacia el final de la tercera temporada estalla todo el poder de la Khaleesi. Tiene a los dragones, que por sí solos ya la convierten en una candidata al trono. Ha conseguido reunir un ejército temible, cuantioso y formado por soldados de elite. Ha reunido un *poder* temible, y todo ello gracias a la *legitimidad* que ha logrado atesorar. Ya sea comiendo un corazón crudo, hablando la lengua nativa de su pueblo, sobreviviendo al fuego, alumbrando a tres dragones o liberando ciudades enteras de esclavos, Daenerys

Targaryen siembra su camino de actos en los que progresivamente se «instituye» de poder como líder, obteniendo un «carisma» que le permite encarnar en su sola persona toda la legitimidad necesaria para gobernar. Cuando su traductora comunica solemnemente a los esclavos recién liberados que deben su libertad a Daenerys de la Tormenta, madre de dragones, reina de los Siete Reinos, esta le manda callar, y pronuncia las siguientes palabras: «No me debéis vuestra libertad. No puedo dárosla. Vuestra libertad no era mía para dárosla. Os pertenece a vosotros y solo a vosotros. Si queréis recuperarla debéis tomarla vosotros mismos. Todos y cada uno de vosotros». Los esclavos responden con fervor llamándola «madre» y aupándola en éxtasis como a una estrella de rock. Sabe perfectamente que, si bien en cierto sentido es la heredera «legal» del trono (puesto que es la única Targaryen viva y el último rey Targaryen fue depuesto ilegítimamente), la legalidad, sin poder ni legitimidad, es una cáscara vacía que solo puede investir de liderazgo temporal a seres despóticos e intrínsecamente débiles como Joffrey. Es gracias a esa legitimidad que va conquistando y demostrando como consigue reunir un gran poder, y es gracias a ese poder como consigue apuntalar y acrecentar su legitimidad. Poder y legitimidad se relacionan de un modo completamente circular, a pesar de que es preciso entender que no son en absoluto dos elementos de la misma naturaleza. Sin sus acciones moralmente «ejemplares» Khaleesi no obtendría el reconocimiento y la legitimidad gracias a las cuales acumula cada vez más poder. Su proyecto político de ruptura del orden establecido depende completamente del carácter ejemplar de sus acciones. *Para un proyecto emancipador de ruptura, sin legitimidad moral no hay poder.*

Por otro lado, ella misma ha vivido el deterioro de la legitimidad cuando esta se conduce sin poder: justo en el momento anterior a la eclosión de los huevos de dragón, los dothrakis estaban cerca de comenzar a retirarle su apoyo, y no por ser ella menos honorable o menos legítima, sino por ser incapaz de imponer un camino real y factible. Daenerys logra empoderarse ella como mujer vulnerable en un mundo terrible para las mujeres. Logra empoderar a los esclavos en un mundo esclavista.

Con todo ello se instituye como líder legítima (todavía no legal, pues la legalidad se sienta en el Trono de Hierro), pero sabe que tendrá que empoderarse también sobre Poniente entero, sobre los Siete Reinos, a lomos de sus ejércitos y sus dragones, o de lo contrario la paz que conquiste para ella como mujer y para los esclavos será temporal: los débiles necesitan el poder del trono, la potencia pública, más que los fuertes, pues estos ya tienen su propio poder privado y con él oprimen a los débiles y se defienden de otros fuertes. Sabe que *para cualquier proyecto político (no meramente moral), sin poder no hay legitimidad*, y por ello es capaz de sostener al mismo tiempo dos discursos aparentemente contradictorios: uno con el que afirma que los esclavos tienen que liberarse ellos mismos y que a ella no le deben su libertad, y otro con el que no le tiembla la voz a la hora de exclamar «¡soy Daenerys de la Tormenta y tomaré lo que es mío a sangre y fuego!». La inteligencia política de la Khaleesi consiste en saber que en un mundo terrible esos dos discursos pueden sostenerse sin ninguna contradicción: que, en un mundo terrible, lo insostenible es mantener cualquiera de los dos discursos por separado.

El mundo de *Juego de tronos* es, al igual que el nuestro, un tablero complejo con múltiples tensiones y luchas de poder. No es posible acabar con la violencia y el poder en sí mismos, tan solo cabe apropiarse de ellos y, neutralizando al resto de fuerzas y poderes, ponerlos al servicio de un determinado principio de legitimidad. Por así decirlo, *no existe una legítima legitimidad sin poder*; aunque sí puede existir (al menos durante un tiempo) un *poder poderoso sin ninguna legitimidad*; he ahí el verdadero drama de la política. Los déspotas, los tiranos, los opresores, pueden conducirse a través del mero poder, porque pueden imponer el terror, gobernar a través del miedo, ganar para sí mera obediencia y proyectar principios de legitimidad adecuados a su causa (religiosos, tribales, identitarios, consumistas, etc.) que apuntalen el ejercicio de su poder despótico. Sin embargo, no es posible para los justos, para los honrados (para los portadores de una legitimidad legítima), ser verdaderamente legítimos si no conquistan el poder.

Eddard Stark es sin duda alguien moralmente intachable, es un héroe moral, pero el mundo que resulta de sus acciones ¿es moralmente mejor o peor que el mundo que resulta de las acciones de Varys, Tyrion o la Khaleesi, personajes de naturaleza más política que moral? ¿Es moralmente mejor un mundo donde los inocentes tienen que escapar y esconderse mientras tu cabeza rueda por el suelo, o un mundo donde queda margen de maniobra para empoderarse y neutralizar el despotismo y la tiranía? Los escrúpulos «de honor», morales, de los Stark pertenecen a un mundo mejor. Pero ese mundo hay que ganárselo. Cierto es que sin actos libres y valientes, incondicionales, como el sacrificio de Ned Stark, no sería posible saber que es posible la libertad, el bien, la justicia. Pero por otra parte no es posible conquistar el derecho a ser nada más que alguien moralmente bueno en un mundo terrible sin ser más terrible que el propio mundo. Solo ignorando lo terrible que es un mundo donde la legalidad no funde el verdadero poder y la verdadera legitimidad es posible considerar como moralmente preferible un camino que alimenta al despotismo en vez de combatirlo. En un mundo terrible, puede perfectamente ocurrir que el único resultado de nuestro «obrar bien» sea un mundo aún peor, más injusto y más despiadado. En este sentido, cabe decir que el héroe moral, por ejemplo Eddard Stark, nunca se ocupa tanto de elegir *un mundo bueno* como de elegirse *a sí mismo como bueno* (lo cual es, sin duda, un modo curioso de serlo).

Y, como la serie apunta, el poder que es preciso atesorar para gobernar en Poniente no habrá de ser simplemente un poder con el que imponerse sobre los Siete Reinos: la amenaza que se cierne sobre Poniente desde el otro lado del Muro («Winter is coming») indica que todas las luchas de poder en el interior de Poniente van a verse refundidas en la lucha de Poniente contra un tercero, contra un enemigo externo que inevitablemente habrá de unificar las luchas en el interior de los Siete Reinos. Por ello el fuego valyrio, los dragones, las piedras negras con las que Samwell descubre que es posible matar a los caminantes blancos, todo ello serán elementos decisivos para conquistar el Trono de Hierro.

Ello tendrá una doble cara: dado un enemigo externo, real o imaginado[2], cuya presunta amenaza es más terrible que la amenaza real de los déspotas internos, estos pueden aprovechar para conquistar el poder. Del mismo modo que los señores feudales erigían su poder, su despotismo frente a sus vasallos, su derecho de pernada, en su capacidad para defender a estos de los enemigos externos. Ahora bien, por otra parte, la existencia de dicha amenaza externa abre el juego, establece una nueva partida, en la que también podrán jugar quienes pretendan liberar a la gente de los tiranos.

Caos y crisis: nuestro invierno

Araña.— Hice cuanto hice por el bien del reino.

Meñique.— El reino… ¿sabéis qué es el reino? Son las mil espadas de los enemigos de Aegon, una historia que coincidimos en contarnos una y otra vez, hasta que olvidamos que es mentira.

Araña.— ¿Pero qué es lo que nos queda cuándo abandonamos la mentira? El caos… un foso que aguarda para engullirnos a todos.

Meñique.— El caos no es un foso. Es una escalera. Muchos intentan subirla y fracasan, nunca podrán hacerlo de nuevo. La caída los destroza. Pero otros, si se les deja subir, se aferrarán al reino, o a los dioses, o al amor… Espejismos. Solo la escalera es real. El ascenso es todo lo que hay.

---

[2] Dejamos de lado, por razones de espacio, cualquier análisis del perfil deshumanizado que tiene la amenaza de «los otros», los caminantes blancos. Monstruosos, irracionales, nadie puede comprender la naturaleza de su odio hacia nosotros, por lo cual solo se les puede temer, y contra ellos absolutamente todo está justificado puesto que no son como nosotros, no son humanos, y solo podemos acabar con ellos. El tipo de «enemigo» que constituyen los caminantes blancos es un enemigo con las características de los enemigos inventados por los fascismos en el siglo XX y por EEUU en la Guerra Fría y en la posguerra fría (en el imaginario cultural norteamericano, «los rusos» o «lo islámico» siempre opera como un «otro» intrínsecamente amenazador e inhumano frente al cual todo está permitido, incluso la opresión del propio pueblo por razones de defensa). No obstante, el argumento introduce a los salvajes, que constituyen un «otro» amenazador que poco a poco parece revelarse como completamente humano y reconocible en su lucha.

Como hemos visto hasta ahora, el momento político de la serie (sin duda, lo que la hace tan atractiva para nosotros, ciudadanos occidentales atemorizados con la crisis y el derrumbe de nuestra civilización) se caracteriza por la disolución de la legalidad (que debería fusionar un único poder y un único principio de legitimidad) en multitud de poderes y legitimidades en conflicto. Es el «pozo» del caos que tanto teme la Araña, Varys, y que tanto aprecia Meñique. Para el uno, afanoso constructor de las condiciones de la paz, el caos es el mal absoluto. Para el otro, ambicioso trepador financiero, el caos es la gran oportunidad.

Esto es precisamente lo que los neoliberales, los promotores del capitalismo del desastre, han entendido a la perfección:

> Los creyentes en la doctrina del *shock* están convencidos de que solamente una gran ruptura –como una inundación, una guerra o un ataque terrorista– puede generar el tipo de tapiz en blanco, limpio y amplio que ansían. En esos periodos maleables, cuando no tenemos un norte psicológico y estamos físicamente exiliados de nuestros hogares, los artistas de lo real sumergen sus manos en la materia dócil y dan principio a su labor de remodelación del mundo. (Klein, 2007: 46.)

El capitalismo del desastre sabe, al igual que Meñique, que el caos es siempre una gran oportunidad para el ascenso y para los negocios, ya que abre por completo un espacio en blanco en el que los poderes privados pueden jugar todas sus bazas y la ambición tiene vía libre para medrar. El capitalismo de nuevo cuño sabe que, para crecer, depende cada vez más de hacer saltar por los aires toda arquitectura institucional, toda regulación y toda legalidad; sembrar el caos, el miedo, desmantelar todo Estado civil y crear así el espacio más amplio posible para su escalera.

En este sentido cabe decir que el neoliberalismo, contra toda la tradición republicana e incluso contra el liberalismo clásico, ha cifrado su nueva propuesta de legalidad en el puro poder sin ley (o, mejor dicho, sin más ley que la del poder privado más poderoso); es decir, en la barbarie o la vuelta a la naturaleza. Una vuelta a la «libertad sin ley», por cierto, que (paradójicamente, si se contem-

pla con los ojos de un liberal fiel a sus viejas ideas) solo puede producirse con una esperpéntica sobredimensión de los mecanismos de control y poder –tanto físicos como ideológicos– de los Estados neoliberales, «reducidos» cada vez más a nada más que instrumentos en la cadena del poder despótico de los poderes financieros, y aumentados en su faceta más crudamente dictatorial; Estados tecnocráticos totalitarios que intervienen en la economía y en la realidad más que cualquier otro Estado histórico, ante los cuales palidecen las modestas pretensiones de control estatal de la economía a las que ha aspirado la izquierda en el siglo XX. Estamos asistiendo al derrumbe de toda legalidad: los Estados del bienestar, esa herencia de la Europa antifascista, ese «pacto de paz» entre clases (donde la clase dirigente renunció temporalmente a parte de sus estrambóticos beneficios asumiendo cierta redistribución de la renta nacional) se está desmoronando. Las instituciones las ocupan hoy unos lacayos de los poderes financieros que, como Joffrey, pueden sentirse satisfechos jugando con la corona o vistiendo las ropas del Príncipe y pueden, eso sí, desplegar toda la fuerza pública y represiva que aquellos les exijan. Pero sin duda se ha abierto ya, de un modo sangrante, esa brecha entre poder y legitimidad que toda legalidad estable necesita mantener cerrada.

Por su parte, los poderes financieros que impulsan esta estrategia se desentienden en exceso de la cuestión de la legitimidad. Hacen y deshacen a su antojo la legalidad, ponen y deponen a su antojo el trono *sin pretender siquiera* apelar a ningún principio de legitimidad sobre el que sostener ese poder. Y, en esas condiciones, su poder no puede sino ser cuestionado y, por lo tanto, tarde o temprano, ser disputado. Sin embargo, resultará insuficiente clamar indignados desde el lugar de la mera legitimidad sin dar el paso de disputar de un modo efectivo el trono. Sin una estrategia verosímil de disputa del poder, sin unos dragones, sin una Khaleesi capaz de agregar el poder de los esclavos, sin concentrar suficiente poder para disputar las instituciones, podremos, como mucho, elegirnos a nosotros mismos como buenos, pero esa opción bien puede significar la apuesta por un mundo aún peor (al modo como el honor de los Stark no se traduce en términos políticos más que en la matanza de «los buenos»). Sin concentrar poder

político suficiente para proponer una nueva legalidad, no es ya solo que no se vaya a cerrar la brecha entre poder y legitimidad; es que ni siquiera se va a jugar la partida y, en esa medida, no se va a poder siquiera encarnar una opción de legitimidad porque, para eso, hay que alcanzar al menos el punto en el que se encarna *una opción*.

Ojalá demos con nuestra propia fuerza y seamos capaces de aprovechar la brecha abierta en la legalidad marchita de la Transición y el régimen del 78. Solo si conseguimos atesorar, al mismo tiempo, suficiente legitimidad y suficiente poder (nosotros, a diferencia de nuestros enemigos, no podemos aspirar a lo uno sin lo otro, o a lo otro sin lo uno), podremos instituir una nueva legalidad con la que evitar un largo invierno. Si no lo conseguimos, a buen seguro lo harán los Lannister y los Meñiques, los verdaderos «otros» de nuestro mundo real.

Textos citados

KLEIN, Naomi (2007), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós.

II. «UN HOMBRE MUY PEQUEÑO PUEDE PROYECTAR UNA SOMBRA MUY GRANDE.»

La legitimidad del poder del rey en *Juego de tronos*

Rubén Martínez Dalmau

Juego de tronos es una historia ficticia sobre guerras protagonizadas por reyes que luchan por ocupar un lugar: el Trono de Hierro, que preside el Salón del Trono en Desembarcadero del Rey y que representa la autoridad sobre los príncipes de los Siete Reinos. *Juego de tronos*, dentro de la tradición de la literatura fantástica, se desarrolla en unas tierras imaginarias de nombres con reminiscencias mitológicas, en presencia de elementos mágicos y en el marco de religiones desconocidas; existe, sin embargo, una relación directa entre la fábula de Martin y la forma como se construyó la legitimidad del rey durante las transformaciones políticas acaecidas en la Europa medieval, muy relacionada con sucesos reales y con los fundamentos filosóficos que están presentes en la construcción teórica de conceptos como *poder*, *Estado*, *legitimidad* y *soberanía* (Jacoby, 2012).

Las guerras encarnizadas de *Juego de tronos*, las deslealtades, los asesinatos, las traiciones, los contubernios… todo está dirigido a conseguir el Trono de Hierro, estar cerca de él, o crear una corona propia independiente de aquel; de la misma manera que ocurría en Inglaterra, Castilla, Francia o Aragón en los albores del segundo milenio de la era cristiana. Cualquier acción era justificada si se trataba de conseguir el poder y de legitimarlo. Pero ¿por qué es tan importante el Trono de Hierro? ¿Cómo se justifica la figura del rey sobre los príncipes? ¿Qué relación existe entre la historia ficticia y la manera como se construyó el poder real en el mundo europeo de hace mil años? ¿Cuál es, en definitiva, el núcleo sobre el que se construye histórica y teóricamente la legitimidad del rey?

Una extrapolación histórica de *Juego de tronos* nos llevaría a casi cualquier punto de la Europa occidental de la Baja Edad Me-

dia, entre el siglo XII y el XV, aproximadamente. Pongamos que es la isla de Gran Bretaña en el periodo que se desarrolla entre las guerras civiles y la anarquía de la época de Enrique I (siglo XI), el reinado de Ricardo Corazón de León (siglo XII), la Guerra de los Cien Años (siglos XIV-XV) y la de las Dos Rosas (siglo XV), cuyo final desemboca en la unión de las casas hasta entonces en litigio en una dinastía consolidada, los Tudor. En Inglaterra, como en Francia, Portugal o España, durante estos trescientos años tuvo lugar el paso de la Edad Media a la modernidad, y el proceso de formación de lo que hoy en día conocemos como Estado moderno; un proceso que tuvo como eje el papel de las elites y el fortalecimiento del poder del rey (Reinhard, 1997).

Después de la caída del Imperio romano de Occidente, y durante prácticamente un milenio, el poder político estuvo disperso en numerosos actores que lucharon entre sí en su afán de convertirse en protagonistas de una reconstitución centralizada del poder. La conformación del Estado moderno fue un proceso histórico de larga duración que desembocará en la centralización del poder que representa el Trono de Hierro. En este proceso convergieron aspectos complejos en todos los niveles sociales, que tendieron hacia la modernidad contra los modos de producción y de relación propios del feudalismo. Como afirma Uvalle (1992: 44), la formación del Estado fue un proceso de carácter estructural donde concurrieron la resistencia de factores e intereses medievales, reacios a morir, y la emergencia de energías sociales que avanzaban hacia la integración de la sociedad moderna. Fue un tiempo en el que chocaron el medievo y la modernidad occidental; un proceso de lucha y transformación donde se contrapusieron dos órdenes políticos, el antiguo y el nuevo, que impulsaron la formación de la sociedad moderna.

Esta centralización del poder (o recentralización, si tomamos en cuenta los precedentes romanos) se produjo históricamente a través de la acumulación de poder político en manos de un *príncipe de príncipes* que asumirá finalmente la dignidad real. La función histórica del rey fue neutralizar paulatinamente los poderes intermedios autónomos y avanzar hacia un único poder político, fuente de la legitimidad del resto de poderes, claramente delimitado tan-

to en el interior de sus fronteras como en el exterior (Van Dülmen, 1984: 325). Los poderes intermedios, fundamentalmente los señores feudales, pero también las ciudades libres, creaban una dinámica centrífuga que complicaba la construcción de un núcleo común en la integración del poder político; apostaban por la disgregación del poder, porque solo con esta disgregación podían salir beneficiados. El rey, por su parte, jugará en su favor propio promoviendo una dinámica centrípeta, y saldrá victorioso cuando consiga pasar de *primus inter pares* a *princeps legibus solutus;* esto es, de primero entre iguales a rey absoluto. Un proceso que abarcará siglos de historia política, hasta bien entrado el siglo XVII.

La presencia de los príncipes como poderes intermedios que desempeñan su propio juego apoyando a uno o varios de los candidatos al Trono de Hierro es uno de los argumentos centrales de la construcción política en el territorio de Poniente después de la muerte de Robert Baratheon. En *Juego de tronos* observamos cómo las casas menores han jurado lealtad a alguna de las casas mayores, y estas están directamente sometidas a la voluntad del Trono de Hierro. Se trata de una alusión a la relación de vasallaje que protagonizó las condiciones sociales, económicas y políticas en Europa desde el inicio del proceso de transformación hacia la conclusión del Estado moderno. Las casas menores cambian de alianzas y rompen sus pactos de fidelidad en la medida en que entienden que les será más rentable o que deben cambiar su estrategia vencedora. Lo mismo hacen las casas mayores respecto a los candidatos al trono; es, después de todo, un *juego*. Los príncipes medievales actuaron de la misma manera y, después de los tres siglos que duró el proceso de concentración de poder, el rey será finalmente, en cada Estado, aquel señor que haya sido capaz de conseguir fidelidades vasalláticas suficientemente potentes como para luchar contra los príncipes que no le reconozcan como superior o le puedan disputar el trono. El juego entre príncipes habrá terminado, y se iniciará la historia despersonalizada de los Estados. Al final, los Estados modernos habrán sido aquellas entidades constituidas en ámbitos geográficos concretos delimitados por las fronteras, y que consiguieron conformar una única unidad política bajo el gobierno último de un rey.

No fue, desde luego, un proceso fácil; muchos eran los candidatos en liza, y muy complejos los elementos que debían tenerse en cuenta. Desde luego, uno era la fuerza. *Juego de tronos*, como ocurrió en la Europa bajomedieval, se cimenta en una lucha de ejércitos dirigidos por príncipes ambiciosos de *un* poder sobre poderes (el Trono de Hierro) o dispuestos a independizarse de este poder y crear un Estado propio, como se plantea la casa Stark respecto al reino del Norte después del asesinato de Eddard Stark durante su condición de Mano del Rey y del inicio de la lucha contra Joffrey Baratheon[1]. En una sociedad cuyos ejércitos eran prácticamente mercenarios pagados, la fidelidad de los soldados se dirigía a quien conseguía el dinero. El rey, tempranamente, entendió la importancia de construir ejércitos potentes y situarse al frente de ellos, y los recursos que debía destinar a ello. El papel de los ejércitos fue decisivo en la reclamación de poder por parte de algunos señores y en la subordinación de otros. «¿Cuál es el número más grande, cinco o uno?», le pregunta el rey, Robert Baratheon, a su esposa, la reina Cersei Lannister[2], mientras conversan en el despacho real con inusual confianza sobre amores anteriores y los temores por el embarazo de la Khaleesi. «Cinco», contesta la reina. Pero la reina está equivocada; en la guerra, uno es más que cinco: «Un ejército, un verdadero ejército, unido por su líder, con un propósito», afirma Baratheon levantando los cinco dedos abiertos de la mano izquierda y mostrando el puño cerrado de la mano derecha.

Más ejércitos significaba más poder, y requería por ello de más dinero. La primera administración pública moderna es necesaria para ocuparse de la intendencia de los ejércitos. En general, el príncipe que contaba con mayor capacidad para reunir recursos y pagar mercenarios tenía muchas posibilidades de llegar a ser rey. Pero la relación no es automática; no todos los ricos, ni solo los ricos, acceden al trono; menos aún cuentan con las condiciones para permanecer en él. «El oro gana las guerras, y no los soldados», afirma Varys con autoridad. Pero la Mano del Rey, Eddard

---

[1] *Juego de tronos*, inicio de la segunda temporada.
[2] *Juego de tronos*, capítulo 5 de la primera temporada.

Stark, le responde: «¿Y cómo es que Robert es rey, y no Tywin Lannister?»[3]. Stark hace referencia al mayor poderío económico de la casa Lannister, la más pudiente de los Siete Reinos; pero es Robert Baratheon quien ocupó el Trono de Hierro cuando venció a los Targaryen. ¿Por qué? Porque creó sus mecanismos de legitimidad tanto para el acceso al trono como, lo más importante, para su permanencia en él.

En efecto, todos los regímenes del mundo, incluso cuando se ha alcanzado el poder exclusivamente por la fuerza, necesitan de determinados criterios psicosociales que justifiquen su mantenimiento en el poder; esta categoría, estudiada tanto por la psicología social como por la ciencia política, suele denominarse *legitimidad* (Apodaka y Villarreal, 2008: 19 y ss.). Ya lo advirtió Maquiavelo: ningún gobernante medianamente inteligente sustenta largo tiempo su poder en haber ganado una guerra o haber sido el más fuerte, porque los regímenes así construidos devienen rápidamente en ilegítimos y se exponen a resistencias por parte de otros actores políticos. El rey cuenta con su poder en la fuerza que le proporciona el ejército, pero necesita construir un relato de legitimidad propio que justifique su posición superior al resto de mortales; debe proyectar una sombra mayor que la de cualquiera de sus contrincantes. En *Juego de tronos* no se puede explicar mejor: «Si son guerreros quienes gobiernan, ¿por qué aparentamos que los reyes tienen todo el poder?», le pregunta la Araña a Mediohombre –Tyrion Lannister–, quien ejerce en ese momento como Mano del Rey[4]. «El poder reside donde los hombre creen que reside. Es un truco. Una sombra en el muro… Y un hombre muy pequeño puede proyectar una sombra muy grande.»

Esta metáfora de claras reminiscencias platónicas (sombras proyectadas) nos dice mucho acerca de cómo se construyó históricamente la legitimidad del rey durante la formación de la modernidad: convenciendo a los hombres de que el poder debe residir en él, que está justificado que siga residiendo en él y que es natural que se transmita a sus descendientes. Para ello, el rey se construye

---

3 *Juego de tronos*, capítulo 6 de la primera temporada.
4 *Juego de tronos*, final del capítulo 3 de la segunda temporada.

su imagen, su pasado y su presente con el objetivo hacer creer que gobierna porque es justo que gobierne: no es un hombre común, es un hombre *superior* porque *naturalmente* se le ha concedido la potestad de gobernar. Nuevos y diferentes relatos de legitimidad se irán creando a medida que el rey asuma más poder y entienda mejor los resortes para mantenerlo; también a medida que sea necesario incorporar otras adaptaciones a los medios sociales, como las creencias populares o los avances tecnológicos. El rey es un camaleón que intenta encontrar en el contexto el color que le vista de la legitimidad suficiente para seguir reinando, y que rodeará como un aura toda su imagen: sus castillos, sus estandartes, sus vestimentas, los protocolos, el arte que se proporciona, su figura proyectada como héroe mitológico victorioso…

El primer criterio de legitimidad del poder del rey históricamente construido tiene como fundamento un título transmisible genealógicamente; suele relacionarse con la legitimidad tradicional weberiana. La sucesión en la corona es todavía hoy en día el fundamento principal en su legitimidad. Es a un título legítimo al que, desde una visión patrimonialística del poder, primero apelan los reyes o los candidatos a rey; un título nobiliario que se hereda de padres a hijos, o entre familiares en caso de falta de descendencia. El problema de la legitimidad tradicional es la necesidad imperiosa de encontrar títulos de descendencia relacionados con el pasado que sean válidos (Dusso: 268) o, más exactamente, respecto de los cuales pueda defender (generalmente con la fuerza) su validez. Ahora bien; salvo cuando hay disputas, poco importa que el título sea verdadero o falso, siempre y cuando pueda hacerse pasar por suficiente y pueda ser impuesto. A continuación vendrá la propaganda sobre las bondades del rey, su generosidad, su fuerza y otros elementos que buscan la permanencia del relato de legitimidad.

Juego de tronos nos proporciona decenas de ejemplos respecto a la legitimidad tradicional o genealógica que justificaría el título de rey. También en la serie este título se hereda de padres a hijos y, de hecho, dos grandes sucesos detonan las guerras que rompen el equilibrio de los Siete Reinos: en primer lugar, la reclamación del trono por parte de los últimos descendientes Targaryen, Viserys y

Daenerys. Los Sangre de Dragón, durante años, vagaron exiliados entendiendo que eran los legítimos herederos del trono de Desembarco del Rey del que fue desalojado su padre, posteriormente asesinado. También Robert Baratheon exhibió como referente del título cierto parentesco lejano con los Targaryen, y finalmente accede al trono. En segundo lugar, las dudas sobre la genealogía biológica de Joffrey Baratheon, que cobran importancia a partir del *descubrimiento* –por los ragos físicos– que no sería hijo del rey, sino de la relación incestuosa entre la reina Cersei y su hermano Jaime Lannister. Es esta convicción sobre la ilegitimad de Joffrey la que quebraría la relación genealógica entre Robert Baratheon y su hijo, y originaría las reivindicaciones del siguiente en la línea de sucesión, Stannis Baratheon –hermano del primero–, quien se proclama como legítimo titular del Trono de Hierro.

Otro elemento importante para la construcción de relatos de legitimidad de rey es la basada en la explícita voluntad divina; son las teorías denominadas *teocráticas*. Durante la Edad Media, la construcción de la legitimidad real con fundamento en la voluntad divina era un presupuesto *premoderno* pero que incidió notablemente en la construcción de un poder real sobre una sociedad cuya religión, y la correspondiente promesa en una vida eterna y sin sufrimiento después de la muerte, determinaban las acciones de la mayor parte de las personas. El rey es rey *por la gracia de Dios;* porque –la lógica es irrefutable desde el pensamiento monoteísta en general y cristiano en particular– Dios lo quiso así. Si no lo hubiera querido, no lo hubiera consentido. La voluntad de Dios es la que define el poder del rey, y el rey no tiene que rendir cuentas a nadie salvo al mismo Dios (Gil, 2002: 24); Filmer, en *El Patriarca*, lo llamaría el *poder natural de los reyes*. Pensemos, ya en las puertas del absolutismo, en Bodino y en su incapacidad para crear una verdadera teoría de la legitimidad no divina a pesar de los esfuerzos que destina a construir una teoría sobre el poder último, *la soberanía*. Pero, en última instancia, la decisión sobre quién debe ser soberano es de Dios, porque no existe por definición poder terrenal superior al soberano: «Quien menosprecia a su príncipe soberano, menosprecia a Dios» (Patiño, 2005: 195). Hoy en día, *soberano* sigue siendo sinónimo de *rey*.

En *Juego de tronos* esta producción de legitimidad es más tímida, porque la construcción fantástica del mundo de la serie prescinde de la existencia del cristianismo. *Juego de tronos* realiza un interesante ejercicio de historia ficción: qué hubiera pasado si el cristianismo, con su acción homogeneizadora y represiva sobre comportamientos considerados pecaminosos, no hubiera existido. La tesis de la serie es que determinadas acciones reprobables, como las licencias sexuales y otras prácticas aberrantes para la moral católica, hubieran creado unos referentes de comportamiento distintos a los habidos históricamente de no haber existido una religión única y monoteísta. Son estas creencias monoteístas, del «libro», las que defienden que toda autoridad y todo derecho proviene directamente de Dios (Gil, 2002: 24); por ello, la voluntad divina no produce en *Juego de tronos* el papel que desarrolló en la historia política europea el tránsito desde la Edad Media a la modernidad. Las tierras de Poniente no tienen un *libro;* son politeístas y extraordinariamente tolerantes respecto a las creencias religiosas, por lo que estas tienen más difícil convertirse en paradigmas de legitimidad. Aun así, podemos encontrar algunos referentes religiosos interesantes, como la distinción entre los *antiguos* dioses –de naturaleza animista, relacionados con los principios naturales: los árboles, las piedras…– y los *nuevos* dioses, impuestos posteriormente pero sin afán de monopolio.

Pero la legitimidad del rey, a medida que transcurre el tiempo, se actualiza; sin desprenderse completamente de sus elementos genealógicos y religiosos, abraza fórmulas racionalizadas basadas en el acuerdo *(pactum subjectionis)* y que apuntan hacia la modernidad. Autores como Hobbes y Locke teorizarán acerca de la construcción del poder político desde un momento anterior a la existencia de este poder, el denominado *estado de naturaleza* y la creación del Estado civil a partir del *contrato.* El *pactum subjectionis* en su origen es una reproducción de la naturaleza de la relación entre los nobles y el rey al inicio del largo proceso de construcción del Estado moderno, al que ya se ha aludido, y hace referencia a las condiciones en las cuales debe ejercerse el poder político. Finalizado el proceso de centralización del poder, entre el siglo XV y XVII, que desembocaría en las monarquías absolutas, se sustituye el vasallaje feudal

por la relación directa entre rey y súbditos; las *doctrinas contractualistas* constituirían los fundamentos teóricos de esta relación, y servirán más adelante para establecer los presupuestos filosóficos de la *soberanía popular* y *el radicalismo democrático* rousseauniano.

Con todo, el primero que supo ver cómo se producía la homogeneización del poder en manos del rey y hacia dónde apuntaba este cambio transformador en las organizaciones políticas fue Maquiavelo; no en vano es el primero que se refiere a ese nuevo constructo como *lo Stato*, y aun hoy en día lo conocemos así. En *El Príncipe*, pero especialmente en los *Discursos sobre la última década de Tito Livio*, Maquiavelo construye toda una teoría de la legitimidad racionalizada que apunta hacia fórmulas humanísticas y se adentra, de manera muy avanzada a su tiempo, hacia la racionalización del poder que se producirá durante la Ilustración, dos siglos después. Desde bases empíricas, Maquiavelo entiende que el príncipe está predestinado a serlo: goza de oportunidad, de capacidad *(virtù)* y de recursos. Está bien asesorado y se deja asesorar. Es paciente y sabe cómo tratar a los súbditos. El mejor rey es el que es amado y temido a la vez, porque el amor y el temor son sentimientos que construyen un pilar sólido de legitimidad desde el gobernado hacia el gobernante.

Maquiavelo se desprende de la legitimidad genealógica o dinástica y de la religiosa, y avanza hacia un nuevo concepto: la legitimidad del rey de acuerdo con los objetivos que este está destinado a cumplir; una legitimidad *humana*. Sabe que en el fondo lo que está en juego es la opción por la república o por la monarquía (el principado). El comportamiento *maquiavélico* no está exento de moral, sino que se desprende de la *moral cristiana* y entiende la existencia de una nueva moral apegada a la legitimidad del Estado: lo importante es saber cómo gobernar y para qué se gobierna; el resto es una irresponsabilidad. Como afirma Bermudo (1994: 64), para Maquiavelo «un príncipe que puede hacer lo que quiere es loco, un pueblo que puede hacer lo que quiere no es sabio». El príncipe, y con él las leyes, deben reflejar la cordura, la sabiduría, la prudencia política; el resto lleva al caos y a la inconstancia, a la tiranía. *Juego de tronos* rezuma por todos los lados este pensamiento *maquiavélico*.

La mejor representación de Maquiavelo en *Juego de tronos* es, sin duda, Ser Jorah Mormont. Mormont entiende desde el primer momento que la descendiente Targaryen, Daenerys, puede ser príncipe en un sentido *maquiavélico* del término: aquella persona que conoce la naturaleza humana y, sin pasión pero sin compasión, está dispuesta a dirigir a un pueblo de ignorantes, cuyo núcleo son los salvajes dothrakis, hacia su bienestar. Es su reina, y está predestinada a realizar esta misión. Mormont, como en su época hizo Maquiavelo, la acompaña en este camino que es a su vez su destino y la aconseja en todo momento sobre qué debería y qué no debería hacer; Daenerys, con buen criterio, cumple con las recomendaciones del consejero, y entiende que ya no se trata de luchar por un título, sino por una función: aquella que la fortuna y la virtud otorgan al *príncipe* para conformarse legítimamente como tal. En determinado momento, Jorah Mormont parece estar pensando en voz alta cuando se dirige a la Khaleesi y afirma: «Su reclamo es válido, su título, su derecho. Pero tiene algo más que eso. Puede que lo oculte o lo niegue, pero tiene un corazón gentil. No solo será respetada y temida, será amada»[5]. Maquiavelo, que insistía en aconsejar a los príncipes que consigan ser amados y que solo excepcionalmente usen el terror y la crueldad (Bermudo, 1994: 190), parecía estar hablando por boca de Jorah.

Las transformaciones del Estado moderno durante los últimos quinientos años, desde el Renacimiento hasta la actualidad, no ha suprimido la existencia de reyes, que donde existen siguen siendo jefes de Estado y representando la unidad del mismo. Ni las revoluciones liberales, ni la democratización de los Estados, han constituido una amenaza directa a las monarquías, que resisten a pesar de los nuevos paradigmas de legitimidad del poder político. Para Rees (2013) se debe a tres argumentos: la prevalencia de las monarquías por todo el mundo en varios contextos y su mantenimiento como actores centrales en el ejercicio del poder, su permanencia a través de cinco dinámicas relacionadas: *glocality* (globalización y localización), unidad, esplendor, religión y democracia; y la relación de las monarquías entre la tradición y la modernidad. Es

[5] *Juego de tronos*, capítulo 5 de la segunda temporada.

decir, pocas diferencias con el «juego de tronos» en el que nos introduce la serie.

En definitiva, *Juego de tronos* nos proporciona un interesantísimo mosaico de relaciones sociales, políticas, económicas y psicológicas que nos ayudan a entender la creación de relatos de legitimidad del rey medieval, y la construcción de las bases de lo que hoy en día conocemos como Estado moderno. Unos paradigmas que actualmente parecen seguir siendo válidos para algunos, aun cuando se vienen repitiendo durante más de mil años y, en el caso de *Juego de tronos*, pertenecen al mundo de la mera fantasía y la ciencia ficción.

Bibliografía

Apodaka, Eduardo y Villarreal, Mikel (2008), *El poder en busca de autoridad*, Alicante, Club Universitario.

Bermudo Ávila, José Manuel (1994), *Maquiavelo, consejero de Príncipes*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

Duso, Giuseppe (coord.) (2005), *El poder. Para una historia de la filosofía moderna*, México, Siglo XXI de México.

Gil del Gallego, Adrián (2002), *El poder y su legitimidad*, Valencia, Universitat de València.

Jacoby, Henry (ed.) (2012), *Game of Thrones and Philosohy. Logic cuts deeper than swords*, Nueva Jersey, John Wiley & Sons.

Patiño Villa, Carlos Alberto (2005), *El origen del poder de Occidente. Estado, guerra y orden internacional*, Bogotá, Siglo del Hombre.

Rees, John (2013), «Game of Thrones: The enduring powers of monarchy in a post-imperial age», *Arts Conference Papers* 53.

Reinhard, Wolfgang (1997), *Las élites del poder y la construcción del Estado. Génesis del Estado moderno en Europa, siglos XIII a XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Uvalle Berrones, Ricardo (1992), *La teoría de la razón de Estado y la Administración Pública*, México, Plaza y Valdés.

Van Dülmen, Richard (1984), *Los inicios de la Europa moderna, 1550-1648*, Madrid, Siglo XXI de España.

III. *POWER IS POWER.* POLÍTICA Y GUERRA

Íñigo Errejón Galván

JUEGO DE TRONOS: ¿POLÍTICA O GUERRA?

En la serie *Juego de tronos* o *Game of Thrones* la política no es un telón de fondo o una posible lectura implícita, sino el corazón mismo de la trama, lo cual constituye una anomalía. Además, por su popularidad e impacto, sus definiciones sobre la política van a sedimentar mucho más en nuestras sociedades que ninguna clase o libro de ciencia política. Constituye así un objeto de análisis de primer orden. Pero la serie ofrece definiciones abiertas y ambivalentes, de tal manera que se puede leer como un diálogo entre diferentes lecturas posibles.

La historia de la serie *Juego de tronos* se sitúa en un momento concreto, particularmente conflictivo, de la larga historia de ficción narrada en la saga literaria *Canción de hielo y fuego.* Aegon I había unificado por conquista seis de los Siete Reinos, federando en forma subordinada al séptimo e inaugurando una monarquía en el continente de Poniente bajo el control de la dinastía Targaryen que, con su primacía, integraba un equilibrio entre casas nobiliarias inferiores pero aún poderosas. La erosión de este equilibrio va abriendo camino a la descomposición del orden y de la propia comunidad política de Poniente.

Mucho tiempo después, «quince años antes de los noventa», Robert Baratheon encabezó la revuelta de una coalición de nobles que desplazó del trono a los Targaryen para coronar al propio Robert. La serie *Juego de tronos* arranca poco después, al filo de la muerte de Robert, que inaugura un periodo de ruptura de equilibrios, inestabilidad y guerras en Poniente.

Los Siete Reinos se encuentran ahora sumidos en un conflicto abierto, permanente y de contornos cambiantes en el que no parece haber más lógica que la de la violencia, la lucha desnuda puesta al servicio de la ambición de poder como capacidad de someter al resto.

En ausencia de un poder con capacidad de monopolizar la violencia, la regulación social y la ordenación territorial, un amplio abanico de poderes *privados* compiten entre sí para erigirse en el poder público, fundante de un nuevo orden estable. ¿Cuál es, entonces, la relación entre política y guerra en *Juego de tronos*? ¿Hay espacio para la política en lo que no parece sino una guerra de todos contra todos de suma cero? ¿Cuál es la naturaleza del poder político? ¿Tiene alguna especificidad, o es solo una emanación del poder militar? Indagando sobre estas cuestiones a través de *Juego de tronos* podemos abordar cuestiones centrales para el análisis de la política y los fenómenos políticos.

Pareciera que en el «juego de tronos» hay poco espacio para las sutilezas de la política, más allá de engaños puntuales, en un mundo dominado por las relaciones de fuerza y la guerra. Entonces, ¿es la política una actividad para controlar la guerra? ¿Es la mera confrontación, abierta o velada, entre intereses constituidos y su justificación? ¿Dónde acaba la política y comienza la guerra? ¿Son dos lógicas independientes, una sobredetermina a la otra o viceversa? ¿Cuál es, si existe, la especificidad de la relación política que la distingue de otras? Este texto recorre algunos diálogos y momentos de las tres primeras temporadas de *Juego de tronos* para ilustrar de su mano la relación particular, que atraviesa toda la serie, entre la política y la guerra, con el poder y su naturaleza en el centro de la discusión: las formas de construirlo, ejercerlo y defenderlo, las condiciones para la estabilidad y para el cambio o la ruptura. Utiliza de manera libre diferentes escenas, diálogos o hitos de las tres primeras temporadas de la serie –contextualizadas, y referenciadas en cortes de los vídeos disponibles en internet– para recorrer distintas lecturas posibles, y acabar defendiendo y fundamentando teóricamente una interpretación de la política, de su relación con la guerra y del rol que desempeñan en *Juego de tronos.*

1. «La guerra es la continuación de la política por otros medios» o el liberal que quería ser ingenuo

Para una concepción liberal, que la entiende como esfera pública del compromiso, la negociación y el acuerdo entre individuos, en el escenario de *Juego de tronos* no existe apenas espacio

para la política. La guerra sobredetermina la situación y no deja margen más que para una actividad de justificación o engaño de las razones bélicas. La guerra es la exaltación de pasiones y la negación extrema del otro, lo que impediría la política en tanto que búsqueda de una deliberación racional que permita llegar a un consenso, en los términos de Jürgen Habermas, o ese «ponerse en los zapatos del otro», de Hannah Arendt o incluso John Rawls.

Clausewitz diría que «la guerra es la continuación de la política por otros medios», lo que significa que cuando la guerra entra en escena, aunque sea para cumplir los fines de la política, esta sale o al menos queda relegada a una función auxiliar. No habrá tiempo para la política hasta que la guerra haya fundado de nuevo el espacio para el contrato social.

La acción de *Juego de tronos* se estaría produciendo en el interregno entre la quiebra de un orden político y la constitución de otro, en los que la guerra es síntoma de descomposición y a la vez fuerza de construcción de lo nuevo, tras lo cual habrá de retirarse y dejar paso a una lógica diferente de relación entre grupos e individuos, la lógica de la política como resolución de las diferencias mediante el compromiso. El «juego de tronos» sería un juego de guerra, con la política ocupando los pocos espacios que aquella deja libres en sus márgenes. La palabra y la espada son dos agencias de mundos diferentes, sometidos a lógicas claramente diferenciables.

Esta visión presenta al menos un problema de orden teórico y otro de orden práctico. Por una parte, los momentos de mayor «politización», de mayor implicación colectiva en las cuestiones políticas y de mayor importancia de la política, son aquellos de conflicto, en una dinámica *in crescendo* que puede desembocar en un enfrentamiento militar abierto. No es difícil encontrar ejemplos históricos y actuales que demuestran que «los puntos álgidos de la gran política son al mismo tiempo los momentos en los que el enemigo es contemplado como tal en la mayor y más completa claridad» (Schmitt, 2009: 96). Pero como, según esta visión, la guerra es la suspensión de la política, tendríamos entonces la extraña conclusión de que la escalada misma, el camino de vigorización e incremento de la política, es también el de su extinción. Estaríamos ante una lógica autodestructiva que debería ser salva-

da de sí misma. Las razones que conducirían así a la guerra son además improcesables por la política, puesto que pertenecen a esferas privadas de las relaciones sociales. Esta visión actúa como si las pasiones, las identificaciones colectivas mediadas por las emociones como fuerza de agregación, pudiesen ser dejadas fuera de la esfera de la política; y como si el pluralismo pudiese conducir siempre a la armonía: como si todos los valores fuesen reconciliables en un punto medio alcanzable en la discusión. De nuevo estamos ante una contradicción: son razones privadas que, sin embargo, pueden adquirir la intensidad suficiente como para movilizar multitudes por objetivos colectivos y cancelar así el orden político-público.

Por otra parte, en un terreno más político que teórico, si la política se produce cuando se retira la guerra, que precisamente funda el orden político, estaríamos hablando de una lógica que se despliega al interior de un marco establecido anterior a ella. El conflicto sería un elemento ajeno y agresivo a la política, lo que no deja de tener consecuencias en la forma de concebir los regímenes políticos y la democracia en particular: como un orden que necesita huir del conflicto, recluyéndolo –puesto que ninguna sociedad puede eliminarlo– en las esferas privadas o tratándolo como un problema policial. Las bases sobre las que se funda un orden determinado quedan así por siempre blindadas ante la discusión política, que se ciñe al marco establecido. Los poderes privados, con capacidad de determinar el contenido democrático de la esfera pública, son representados como no políticos y por tanto blindados ante la soberanía popular. Esta conclusión no solo estrecha hasta casi la asfixia las posibilidades de pensar la democracia –que necesita del reconocimiento del conflicto–, sino que además condena a despolitizar las fuerzas previas que chocan en la guerra, carentes así de un terreno común que las haga pensables. La guerra, como espacio previo a la política, queda además por encima de cualquier posibilidad de parametrización, limitación y regulación. Pero, incluso en tiempos de paz, el terreno común para la deliberación o competencia entre individuos es un terreno marcado por relaciones de poder que, al «despolitizarse», se sitúan más allá del alcance de la gente corriente.

Para el caso de los Siete Reinos, esta visión parece pecar de cierta ingenuidad. Si aceptamos la despolitización de la lucha por el trono, en la medida en que esta es fundamentalmente de tipo bélico, nos quedamos entonces sin elementos para entenderla y analizarla fuera de una visión pesimista –y profundamente conservadora– de las razones de orden privado o psicológico que llevan a los hombres a guerrear. No entendemos, anclados en una óptica individual, por qué hay gentes que se emocionan y sienten parte de un sujeto colectivo hasta incluso tomar la poco racional decisión de dar la vida por él, o por qué incluso los más fuertes deben apelar a criterios ya establecidos en el imaginario colectivo sobre lo justo y lo injusto, por qué ese énfasis en los protocolos y los procedimientos que atribuyen legitimidad. En *Juego de tronos*, precisamente porque no hay un orden constituido que marque esas diferencias, no están claros los límites de la guerra y de la política, qué situaciones caen en cada lado. En ausencia de esta delimitación, y ante la presencia constante de la violencia, de acuerdo con esta visión, solo podríamos concluir que no hay política, y así dejar sin explicar por qué se dan, y en las formas particulares en que se despliegan, las pasiones, las lealtades, las traiciones, las ilusiones y las desconfianzas. Justo en el momento de mayor intensidad política, nuestro análisis nos dejaría ciegos para entenderla.

2. «La política es la continuación de la guerra por otros medios.» Los límites de la *realpolitik*

Frente a esta concepción, una visión de *realpolitik*, compartida por partidarios del «poder duro» con posiciones ideológicas de lo más diverso e incluso antagónicas, entendería que el «juego de tronos» –una guerra despiadada y sin cuartel– es la verdad de la política, puesto que todo orden es un equilibrio relativamente estable de poderes, y todo poder emana, en última instancia, «de la boca de un fusil», en la expresión de Mao Zedong.

Para esta visión, la guerra y la política no son dos lógicas ni dos momentos diferentes, sino que la segunda está subordinada a la primera; en palabras de Foucault, «La política es la continua-

ción de la guerra por otros medios». La guerra es la expresión máxima y corazón de la política, pero también su lógica subyacente. La política puede expresar de forma fiel o «ideológica» –en el peor sentido de la palabra en la tradición marxiana, como engaño– las verdades de la guerra, sus reglas y su determinación. La política aparece así como una función interna de la guerra, bajo el axioma de que «en política lo que importa es acumular poder, y no hay poder en último grado superior al poder de decidir sobre la vida y la muerte: la capacidad de violencia». Las demás formas de política se producirían supeditadas al poder guerrero, para ensalzarlo, complementarlo, falsificarlo o intentar manipularlo. La palabra está así al servicio de la espada, que es la herramienta política fundamental.

Para esta visión, la política está marcada por el conflicto, lo cual parece ser una buena premisa de partida. Pero este conflicto que se expresa en la política nace en otro lugar: la geografía, la economía o la religión, según los diferentes relatos ideológicos que comparten la supeditación de la política a otras lógicas. Las razones del enfrentamiento, sus términos, el terreno sobre el que se da y la propia conformación de los bandos que chocan, provienen de un *momento* anterior a la política. Este determinismo de la fuerza desnuda corre el riesgo de convertirse en una tautología, en la que la política es una lucha permanente por el poder, en la que gana… quien tiene más poder. Las emociones, las representaciones colectivas, los discursos, las leyes o la religión no tienen en esta concepción apenas poder explicativo, más allá de ser ropajes que disfrazan el poder «duro» o de constituir matizaciones que oponen quienes carecen de él.

La breve conversación entre Petyr Baelish (apodado Meñique), cortesano y consejero real, y Cersei Lannister, la reina madre, en la segunda temporada de la serie en los patios del palacio de Desembarco del Rey, es un buen ejemplo de esta concepción y práctica del poder[1].

Baelish trata de chantajear a Cersei, haciéndole saber que conoce su relación incestuosa con su hermano, Jaime Lannister que

1 Véase http://www.youtube.com/watch?v=84YnoVyR7gA.

le habría hecho engendrar ilegítimamente a su hijo, el ya rey Joffrey. Pretende sacar provecho de la amenaza velada de que podría desvelar el secreto y minar así la legitimidad de origen del rey y de su madre con un escándalo. Cersei responde a esta exhibición de «poder blando» con una de «poder duro»: su guardia rodea, a sus órdenes, a Meñique y esta le muestra lo fácil que le sería ordenar que le matasen. La lectura es clara: las sutilezas de la convicción y el consentimiento se quedan en nada frente al corazón del poder: el de decidir sobre la vida y la muerte. Al «conocimiento es poder» –*knowledge is power*– de Meñique, Cersei responde que «el poder es el poder» –*power is power*–. Cuando la guerra entra en escena, la política se subordina a ella.

Esta concepción, supuestamente «realista» o despojada de mitos e idealismos, no reduce toda política a la guerra, pero ve en los enfrentamientos militares el momento nuclear de la política. Toda política anterior se hace en previsión de este momento definitorio de «medición de fuerzas», y toda posterior es hija directa de este choque y su resultado. En su versión más simple, para esta visión la política es un combate de boxeo entre contrincantes; el más fuerte o hábil de los dos se alzará con la victoria. En la versión más sofisticada, una partida de ajedrez en la que la inteligencia consiste en saber jugar bien las piezas de cada bando para maximizar la fortaleza e incluso subvertir una correlación de fuerzas dada; los bandos que compiten, el tablero y las reglas y modalidades de la disputa son, sin embargo, estáticos y de nuevo constituidos antes de la política.

Esta interpretación de la relación entre la política y la guerra parece a primera vista ser la más apropiada para analizar el desarrollo de la serie *Juego de tronos* y para pensar las sociedades –como la de los Siete Reinos– sumidas en momentos de cambio o en procesos de descomposición de un orden y emergencia de otro, pero incluso para pensar la estabilidad como una correlación de fuerzas «congelada». Parece desvelar la desnuda realidad del poder.

Sin embargo, a pesar de su supuesto pragmatismo, que despoja a la política de vestimentas morales y discursivas para describirla en toda su crudeza, esta visión no nos sirve para pensar la política en forma dinámica porque no da cuenta de momentos de

inflexión y fuentes de poder que preceden y, como veremos, prevalecen sobre el de la coacción.

Veámoslo en el análisis de un momento fundante de la trama de la serie: la traición a Ned Stark en la primera temporada. Llamado ante el trono de Joffrey Baratheon, autoproclamado rey, Stark muestra una carta del monarca recientemente fallecido, Robert Baratheon, en la que le encomienda ser Protector del Reino gobernándolo hasta la mayoría de edad de su hijo Joffrey. Esto impugna las pretensiones de rápida coronación que albergan el nuevo rey y su madre Cersei Lannister, al tiempo que claramente invalida una legitimidad de origen que descansaría en la natural sucesión en la dinastía Baratheon[2].

La ya reina madre, sin embargo, destruye la carta diciendo: «¿Este es vuestro escudo, Lord Stark, una hoja de papel?». Cuando el comandante de la Guardia Real le espeta, invocando la legitimidad constituida: «Eran las palabras del rey», ella responde simple y contundentemente: «Ahora tenemos un nuevo rey», y exige a Ned Stark arrodillarse y reconocer la nueva autoridad. La negativa de este da lugar a un «momento decisivo» de medición de fuerzas militares que finalmente se decide rápidamente a favor del nuevo rey. La moraleja parece ser clara: ningún derecho tiene el menor peso si no cuenta con la fuerza para imponerse; los papeles son solo papeles sin las espadas que les dan fuerza de ley. La diferencia entre traición y legitimidad solo depende de una correlación de fuerzas militares que otorgan la victoria o la derrota: es un traidor quien pierde, y un héroe y rey legítimo quien gana.

Estamos aquí frente a un tema clásico y muy discutido entre los teóricos del cambio político revolucionario: el momento decisivo o «punto de bifurcación» es cuando «dos ejércitos o bloques sociales se miden» o «en el fondo, un hecho de fuerza en la medición práctica de las cosas» como enuncia García Linera (2008: 27) recogiendo un axioma de la teoría leninista de la insurrección: «Salvo [este] poder, todo es ilusión».

Esta interpretación no carece de razón, pues señala un hecho difícilmente contestable en política, con el que el estudiante inicia

---

[2] Véase http://www.youtube.com/watch?v=CLNuoIZ-aYM.

la conversación con Carl Schmitt en su «Diálogo sobre el poder y las condiciones de acceso al poderoso»: «¿Tiene usted poder o carece de él?» (Schmitt, 2010: 1). En política, la ausencia de poder equivale a la práctica inexistencia.

Sin embargo, Ned Stark ya estaba derrotado antes de que se desenvainase la primera espada. Previamente ya se había roto el sentido instituido que confería poder para nombrar lo legítimo a la carta del rey Robert –o incluso hacía años que se había quebrado la posibilidad misma de que una carta primase sobre la arbitrariedad, lo cual es en todo caso un fenómeno nítidamente político– y, más concretamente, ya estaban configurados los términos del enfrentamiento y la distribución de las lealtades: a quién obedecerían los soldados de la guardia y de qué parte se pondrían los consejeros y cortesanos. Más aún: qué partes había, qué legitimidad detentaba y qué ofrecía cada una. Este no es el punto de partida de la contienda sino su principal resultado, más de la mitad de la victoria final. La política, como vemos, precede y determina la guerra.

De hecho, cuando como resultado de su derrota Ned Stark es declarado traidor y va a ser ejecutado, la nueva autoridad, aun con todas sus armas, no puede simplemente matarlo en silencio como a un adversario privado. Tiene que ejecutarlo a la vista de todos, en un protocolo que no solo lo sanciona sino que lo construye públicamente como enemigo de la comunidad y del «orden» de la sucesión dinástica. Puesto que

> enemigo no es, pues, cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es solo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Solo es enemigo el enemigo público. (Schmitt, 2009: 58-59.)

Incluso aunque el pueblo llano no gobierne, frente a él debe escenificarse la culpa, el castigo y el restablecimiento de «las cosas como deben ser»: el relato de la legitimación que busca al menos el consentimiento pasivo de los gobernados, pero también una

representación performativa –que no describe, sino que crea– de una ordenación de las posiciones comprensible y que produce certezas y lealtades a partir, en primer lugar, de la construcción de un enemigo público que dibuja el afuera y el adentro del orden, y así aspira a recomponerlo. Estamos ante el momento más intenso de la política, pero no ante una excepción: todo régimen reproduce su sentido con actos cotidianos que naturalizan su reparto de posiciones y que son tanto más fuertes cuanto más «despolitizados» y neutrales aparezcan[3].

3. La guerra como un momento de la política; la disputa por el sentido

El mundo de *Juego de tronos* no es un tablero de ajedrez en el que unos estrategas mueven sus tropas buscando la victoria. La lucha primera es por configurar el tablero, en un mundo marcado por una dislocación general: en el caos de la guerra por el trono, que amenaza con despedazar Poniente, no están claros los límites de la unidad política: ¿Un solo reino que reunifique a los siete? ¿Un rey *en el norte* y uno en el sur? ¿Diferentes unidades territoriales autónomas?; como no lo está el sentido de pertenencia a la comunidad y las fuentes de la legitimidad del orden a fundar: ¿la sucesión dinástica, el apellido de la dinastía anterior, la posesión de dragones, una combinación de lealtad de los gobernados y enraizamiento territorial? ¿El carisma y la capacidad de buen gobierno?

El único orden concreto incontestado es el conformado, significativamente, por una frontera radical: el Muro, que separa a los reinos de las tierras «salvajes» del norte que funcionan como un «afuera» constitutivo que produce la unidad del «adentro». El crecimiento de la amenaza de bárbaros y caminantes blancos puede implicar así la ordenación política de Poniente y su unidad, expulsando el antagonismo al Muro, generando un «ellos» mayor que cualquier diferencia interna en Poniente. De ahí deriva la legi-

---

[3] Véase http://www.youtube.com/watch?v=keiWDqj3xfo.

timidad, por nadie cuestionada, de la Guardia de la Noche que patrulla el límite externo, el que separa Poniente de seres sin nombre ni historia conocida, exterioridad absoluta.

La cuestión central en *Juego de tronos*, que hace a la serie específicamente política, es que el enemigo no está prefijado, es su construcción la principal batalla entre los diferentes autores. No habrá un orden en Poniente hasta que no haya una unidad política con capacidad soberana de instituir una ordenación del escenario político que determine un adentro –donde prevalece relativamente el derecho– y un afuera –donde prevalece la posibilidad de la guerra–. En palabras de Schmitt, «o la unidad política es la que decide la agrupación de amigos y enemigos, y es soberana en ese sentido […], o bien es que no existe en absoluto» (Schmitt, 2009: 69).

El alemán, que en este punto nos es de una ayuda inestimable, llega a esta conclusión tras estudiar en su libro *El concepto de lo político* cuál es la especificidad de la relación política, que la distingue de otras relaciones sociales:

> Supongamos que en el dominio de lo moral la distinción última es la del bien y el mal; que en lo estético es la de lo bello y lo feo; en lo económico, la de lo beneficioso o perjudicial, o tal vez la de lo rentable y lo no rentable. El problema es si existe alguna distinción específica, comparable a estas aunque, claro está, no de la misma o parecida naturaleza, independiente de ellas, autónoma y que se imponga por sí misma como criterio simple de lo político; y si existe ¿cuál es?

Y concluye: «Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo» (Schmitt, 2009: 56). Se trata de un ámbito autónomo, puesto que no es reducible ni está determinado por ningún otro. Por una parte: «El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él» (Schmitt, 2009: 57). Y por otra: «Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana […]. Por sí mismo, lo

político no acota un campo propio de la realidad, sino solo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de hombres» (Schmitt, 2009: 68).

En la medida en que todo orden es un conjunto de equilibrios y sentidos sedimentados en un mundo heterogéneo, la construcción de todo régimen político es, en primer lugar, la gestión de una frontera: aquella que define los contornos del mismo y, por tanto, qué está dentro y qué fuera del orden, qué diferencias forman parte de la pluralidad interna y cuáles son las que definen la exterioridad. La definición de quién es amigo y quién enemigo –o «adversario», en una formulación democrática y no belicista perfectamente posible en este esquema[4]– es así crucial para estabilizar posiciones y fraguar identificaciones políticas. La política, así, no es la expresión del choque de los bandos porque precede y condiciona ese choque: comienza con la construcción misma de las posiciones, que no se derivan en forma natural de ninguna precondición social –riqueza, apellidos, religión, lugar de nacimiento, etc.–, sino que se construyen instituyendo, a partir de esas condiciones de partida, sentidos compartidos que generen orden e instituyan diferentes posiciones y repartos de bienes en la comunidad. La guerra aquí funciona como posibilidad última, realización extrema de la intensidad política amigo-enemigo: «Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. […] La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad» (Schmitt, 2009: 63). Pero

---

[4] El reconocimiento del conflicto como fundamento de la política y de la intensidad amigo-enemigo no conlleva necesariamente una política de la negación del otro o del fin del pluralismo. Al contrario, pudiera ser que la pretensión de erradicar el conflicto entrañe la ilusión autoritaria de terminar con la política, mientras que reconocer su carácter inerradicable y político, no moral, pueda contribuir a expandir el alcance de la democracia y a fundar un terreno simbólico común para la lucha política entre «adversarios» que derrotar y no «enemigos» a los que eliminar. Esta es la sugerente propuesta teórica de la «democracia agonista y radical» que Chantal Mouffe hace a partir de Carl Schmitt. Véase Mouffe (1996), «La política y los límites del liberalismo», en *La política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* 1 (Barcelona, Paidós), pp. 171-190.

es una posibilidad que hace del vínculo político uno cualitativamente superior a cualquier otro, en la medida en que, como vemos en *Juego de tronos*, tiene la capacidad para decidir, en última instancia, sobre la vida de la gente. Conlleva por tanto un grado particular de responsabilidad, de pasión y de trascendencia.

En el «juego de tronos», como en toda política, ningún actor tiene demasiadas posibilidades de éxito si no tiene recursos de poder, pero es que la crisis orgánica[5] abierta tras el fin del anterior reinado consiste en primer lugar en la ausencia de alineamientos claros, en que las posiciones están flotantes y permanentemente sometidas a nuevas articulaciones, fuera de las instituciones y relatos que antes las ahormaban. La explosión de violencia expresa la ausencia de un relato que suture las fracturas sociales e instituya algún criterio universal –necesariamente temporal y contestado– que explique quiénes conforman una sociedad, quiénes les amenazan, qué solución hay y cómo alcanzarla. En términos más directos: la sociedad no preexiste sólida y estática bajo las guerras de los ejércitos, sino que debe ser fundada permanentemente.

Ciertamente la política no es un conjunto de procedimientos para la negociación y el acuerdo, y la guerra no es en modo alguno exterior a ella. *Juego de tronos* es una serie profundamente política; pero no en el sentido de que muestre la verdad cruda y desnuda de toda política: su determinación en última instancia a la lógica del poder duro y la guerra. Sino en el sentido de que la lucha política por constituir un orden precede y determina las posibilidades y los márgenes de la guerra. Ni «la guerra es la continuación de la política por otros medios», ni viceversa.

---

[5] Una «crisis orgánica» es, según Antonio Gramsci, una situación de incapacidad de dirección por parte de los sectores dominantes, que solo pueden emplear la pura fuerza coercitiva, puesto que no pueden construir consenso social en torno a su liderazgo: «esto significa precisamente que las grandes masas se han separado de las ideologías tradicionales, no creen ya en lo que antes creían» (Gramsci, *Cuadernos*, II: 37). Se abre por tanto un tiempo de gran «dislocación» y disgregación, fértil para las transformaciones sociales: «La crisis consiste en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en ese interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados» *(ibid.)*. No es difícil hallar similitudes con la situación en la que se encuentra Poniente en *Juego de tronos*.

Más bien diríamos, desde el enfoque gramsciano, que la guerra es una función interna de la política, que se distingue y eleva sobre aquella porque en la política los bandos, el campo de batalla (o de negociación) y los términos del combate no están anclados, sino por construirse en la lucha discursiva. La «guerra de posiciones»[6] es, en efecto, esa actividad de articulación que compone los bandos y los moviliza. A esos «bandos» les llamamos identidades políticas, y su movilización puede ser violenta, demostrativa o electoral, sin que ninguno de esos repertorios se excluya mutuamente o exorcice el conflicto como fundamento último de los alineamientos.

La política, por tanto, no está atada a determinaciones de otros órdenes ni tiene tendencias «necesarias»: es una actividad autónoma presidida por la contingencia, por el constante flujo de articulaciones y desarticulaciones de condiciones sociales, percepciones, demandas y aspiraciones que, como materias primas, pueden dar lugar a productos muy diferentes. No es una «guerra» en el sentido clásico, ni siquiera una guerra a veces pacífica y expresada por otros cauces, porque no se libra entre contendientes fijos, ni por las mismas razones ni con las mismas armas. Estos no son datos de partida, ya fundados, sino el resultado más importante –y nunca definitivo– de la disputa política. Las posiciones solo se fijan temporalmente mediante la construcción de sentidos compartidos, discursivamente[7].

---

[6] En la metáfora bélica de Gramsci, la «guerra de posiciones», a diferencia del momento de asalto que caracteriza la «guerra de movimientos», es la laboriosa disputa por conquistar los dispositivos de la sociedad civil que naturalizan y generan consenso en torno al poder de los sectores dirigentes y que hacen que los Estados modernos no sean fortalezas aisladas sino complejos entramados en los que la coerción solo es el último recurso. Cuando Gramsci afirma que «[…] la guerra de posiciones en política corresponde al concepto de hegemonía» (Gramsci, *Cuadernos*, III: 244) está ofreciendo una definición de la política como la lucha por articular mayorías sociales en torno a discursos determinados que representan en un sentido o en otro las relaciones sociales existentes, e invitan a conservarlas o a modificarlas/subvertirlas (Hall, 1996: 426-427). Se trata pues, fundamentalmente, de una lucha intelectual y cultural por el sentido instituido.

[7] Esta idea está desarrollada con mayor profundidad en Errejón (2011): «¿Qué es el análisis político? Una propuesta desde la teoría del discurso y la hegemonía», *Revista de FLACSO – México* 1, pp. 1-16 [disponible en: http://relacso.flacso.edu.mx/que-es-el-analisis-politico].

La conversación entre Lord Baelish –Meñique– y Lord Varys –la Araña–, que da nombre al sexto capítulo de la tercera temporada, «La escalera», es una lección magistral de ciencia política. Los dos consejeros reales, enfrentados y unidos por su actividad política, discuten sobre el reino, esto es, sobre la comunidad y el orden político[8].

Lord Varys justifica sus acciones, algunas particularmente turbias, por ser todas en defensa del interés del «reino», el interés general. Meñique le responde que «el reino» y sus complementos –como el origen mítico del trono o de los primeros reyes, siempre descansando en gestas heroicas: un trono hecho por Aegon I fundiendo mil espadas de los enemigos rendidos– son «una historia que coincidimos en contarnos mutuamente una y otra vez hasta que olvidamos que es mentira»; el interés general, en cualquiera de sus nombres, no emana naturalmente de ninguna fuente, es un relato compartido y en disputa.

Varys no cuestiona este carácter construido del «reino», pero defiende que es imprescindible para la comunidad política: «Pero ¿qué es lo que nos queda cuando abandonamos la mentira? El caos, un foso que aguarda para engullirnos a todos». El discurso realiza la operación imprescindible y nunca acabada de producir certezas e instituir orden político –siempre uno que responde a una correlación determinada de fuerzas, dando primacía a unas y subordinando o disgregando a otras– en un escenario de dislocación y heterogeneidad, para lo cual es imprescindible alguna forma de universalidad: de códigos comunes y horizonte de trascendencia compartido.

Baelish le corrige y trata de establecer un principio que guía todas las pugnas en la construcción de orden: «El caos no es un foso, es una escalera. Muchos intentan subirla y fracasan, nunca podrán hacerlo de nuevo. La caída los destroza. Pero otros, si se les deja subir, se aferrarán al reino, o a los dioses, o al amor. Espejismos. Solo la escalera es real: el ascenso es todo lo que hay». Por detrás de los universales, su contenido histórico concreto y los actores que los invocan y hegemonizan, está el antagonismo, la lucha por subir o bajar en la escalera, la guerra. En palabras de Schmitt:

---

8 Véase http://www.youtube.com/watch?v=04IdTEGCpKo.

> Todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos […] y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación. Palabras como estado, república, sociedad, clase o también soberanía, estado de derecho, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos. (Schmitt, 2009: 60-61.)

Son colinas a tomar por diferentes discursos combatientes; en términos de Ernesto Laclau, «significantes no asociados a ningún significado particular» por estar sobrecargados de sentidos que compiten por «llenarlos», y que solo se decantan temporalmente por uno cuando una nueva frontera los ancla y asocia a una identidad popular que conquista así legitimidad con pretensión universal (Laclau, 2005: 167).

Pero es la política la que determina los peldaños, la inclinación o la ubicación de la escalera, la que, en medio del «caos» que es la contingencia, construye órdenes parciales y siempre contestados y cambiantes: regímenes sustentados en relatos que no son «mentiras» sino discursos que instituyen sentidos compartidos, reparten posiciones y conforman una organización –y no otra– del campo político.

Los universales son imposibles e imprescindibles para la vida política, el mito que otorga la legitimidad como fin superior a los particulares. Se trata de un espacio vacío ocupado en diferentes periodos por «la palabra de Dios», «la Razón», «la Patria», «la humanidad», «el progreso», la «democracia» o «el mercado». Todos ellos son susceptibles de recibir sentidos incluso opuestos, y son objeto de intensas lucha discursivas que se solapan: por instituir unos u otros y por dotarlos de un sentido u otro. Estos términos deben ser leídos así como metáforas en las que el análisis debe entender la lucha de significados por ocupar un significante (Laclau, 1994). Lo importante es, en cada caso, qué intereses concretos y qué proyecto específico de regulación social ha hegemo-

nizado ese universal dotándolo de contenido específico en un contexto histórico dado, lo cual siempre pasa por atribuir un «afuera» o un enemigo de «Dios» –o de «la democracia», «la humanidad», la «nación» o la «prosperidad»–, un enemigo que es frente a quien estos términos se cargan de sentido concreto y que permite su cohesión aún precaria y «ficticia». El trono mismo que descansa sobre el reino, el poder que ha conseguido encarnar la legitimidad, es por definición un lugar inestable y temporal, negociado. Por eso la silla del trono de la Fortaleza Roja está hecha de mil espadas afiladas que, al tiempo que recuerdan que se funda sobre el conflicto, hacen de ella un lugar incómodo y peligroso.

Pero en *Juego de tronos* el orden se ha fracturado y dislocado; no es solo que el mando del reino esté vacío y en disputa, es que los criterios de legitimidad y la ordenación de las posiciones o *identidades* políticas no es clara. Hay un aumento de la insatisfacción y de los proyectos en competencia o choque, que se produce sobre un escenario de desorganización y diferentes relatos en pugna, en medio de la desconfianza y la incertidumbre. Significativamente, no están claros los límites de la comunidad: quién es parte del reino a refundar para recuperar su esplendor y quién parte de la fuerza oscura que lo ha llevado al desastre. Más importante que las batallas militares es la guerra de posiciones que se libra para recomponer, en un sentido o en otro, el orden quebrantado: para suministrar un nuevo marco de sentido que establezca lo legítimo, lo esperable y lo natural, siendo capaz de integrar dentro de sí las diferencias existentes.

Por eso vemos chocar distintos criterios de legitimidad y distintas soluciones. Existen actores que quieren reconstruir algún principio de ordenación inteligible por todos, y para ello despliegan los recursos de los viejos mitos, de la pertenencia territorial, de la legitimidad de origen o del respeto –también construido en el imaginario colectivo como verdad– a que sea el más fuerte quien gobierne. Existen, por otra parte, actores que, ante la dislocación de lo que ayer fue una comunidad política, intentan modalidades de fuga y escisión territorial / construcción de otra comunidad basada en otro relato, o intentan una supervivencia nómada (relativamente) autónoma en los márgenes del orden

instituido hoy en crisis. Tras la subida al trono de Joffrey Baratheon, nadie de su propia casa concede legitimidad a su corona, y los hermanos del antiguo rey Robert, Stannis y Renly Baratheon, desafían el orden débilmente constituido. A la vez, otras casas nobles buscan constituir reinos independientes del Trono de Hierro, llevando a la Guerra de los Cinco Reyes. La fractura de la comunidad responde a una expansión de las relaciones de enfrentamiento que no ha sido sobredeterminada por *un* enfrentamiento fundamental que reordene, aun en forma antagónica, el campo político.

La multiplicación de los bandos es la expresión de la ausencia de una gramática y un relato comunes que definan un alineamiento nosotros / ellos o, superada la fase conflictiva, una integración de las aspiraciones de distintos grupos dentro de un orden institucional que las dispersa –por satisfacción, invisibilización, integración o aislamiento– y evita que conformen un frente contra él y una frontera interna más importante que aquella que separa el «afuera» de todos los integrantes de la comunidad, cohesionándolos entre sí.

Incluso en un escenario tan atravesado por la brutalidad, por la guerra y lo sobrenatural, el poder principal es el de nombrar: el de generar sentidos compartidos. Como la dislocación nunca es total, subsisten aún sentidos sedimentados que expresan un poder determinado y lo reproducen. Cuando en la primera temporada Tywin Lannister ordena rescatar a su hijo Tyrion, un enano por el que no siente afecto ni al que concede demasiado valor físico-real, pero sí un elevado valor simbólico: «Es un Lannister; será el más bajo de los Lannister, pero es de los nuestros, y cada día que pase prisionero nuestro apellido inspira menos respeto». Cuando es preguntado si esto no contradice su afirmación de que hay que prestar poca atención a las opiniones de los otros, responde: «Esto no es una opinión, es un hecho». Parece dejar pocas dudas al respecto: las percepciones, los sentidos sedimentados y los mitos no son complementos ni velos que encubren la realidad, son productores de realidad, de poderes reales. Por eso es crucial, para Tywin, cuidar el honor familiar como depósito mítico y trascendente de poder, como herencia política para los sucesores: «Todos morire-

mos, todos nos pudriremos en la tierra. El apellido de la familia es lo que pervive, es todo cuanto pervive»[9].

Un diálogo entre Tyrion Lannister y Lord Varys se ubica exactamente en el mismo punto: ante un acertijo planteado por su consejero, Tyrion defiende la primacía de la espada –«poder sobre la vida y la muerte»–, pero Varys replica argumentando la radical especificidad del poder político, consistente en que puede residir en hombres que carecen de espada. Esto porque, según el consejero, «el poder reside donde los hombres creen que reside; es un truco, una sombra en la pared»[10].

Sin embargo, esta es una concepción incompleta, como la propia serie se encarga de demostrar. El poder político no es solo un hechizo psicológico, una suerte de engaño que basta con ser desvelado para que pierda su eficacia. El poder de nombrar no es un mero «truco». En el capítulo 10 de la tercera temporada, durante una reunión del Consejo, Tywin Lannister, verdadero patriarca y gobernante en la casa Lannister, le enseña eso a su nieto Joffrey cuando este amenaza a Tyrion tratando de infundirle miedo por lo que entiende ha sido una falta de respeto a su autoridad: «Yo soy el rey. ¡Te castigaré!». Su abuelo, pausadamente, le advierte de que «cualquier hombre que tenga que decir "Yo soy el rey" no es un verdadero rey», en una escena que acaba significativamente con Joffrey retirándose a sus aposentos[11]. El «truco» no funciona por más que se repita o quede escrito en códigos jurídicos. No basta con enunciarlo. Joffrey y su círculo de poder carecen de la capacidad hegemónica para desplegar una nueva legitimidad y articular en torno a sí una nueva geografía de poder, con reparto de posiciones estables y duraderas en las que su ejercicio del poder consiga encarnar una idea de bien colectivo o interés superior.

Sucede lo contrario cuando, en la misma temporada, Daenerys Targaryen recibe en Astapor al ejército de esclavos llamados «los inmaculados» y los usa contra sus viejos amos[12]. Gracias a un inter-

---

9 Véase http://www.youtube.com/watch?v=9YrRt7RXphU.
10 Véase http://www.youtube.com/watch?v=GAiKfhWZoMo.
11 Véase http://www.youtube.com/watch?v=hRrV1ff33iM.
12 Véase http://www.youtube.com/watch?v=5yX9YD2Gffg.

cambio comercial, recibe el látigo que representa la legitimidad, la obtención de consentimiento, pero gracias también a conocer el valyrio, la lengua en la que han sido educados los guerreros-esclavos. Con esos dos atributos, es capaz de lanzar una interpelación que subvierte las posiciones y subleva al ejército, en una intervención contrahegemónica de manual: «¡Inmaculados! ¡Matad a los amos, matad a los soldados, matad a todo hombre que sostenga un látigo, pero no hagáis daño a ningún niño! ¡Romped las cadenas de todo esclavo que veáis!». La invocación por el viejo amo de su posición ya no surte ningún efecto, su autoridad ha sido socavada y la percepción general –unánime, en unos soldados-esclavos que se comportan además como masa, lo que permite la evocación de pequeña revolución moderna– de lo justo y lo injusto ha sufrido un giro de 180 grados. Daenerys está ganando la guerra de posiciones, lo que la coloca en la mejor posición para ganar también la de movimientos: la batalla entre los esclavos emancipados y sus viejos amos es breve porque está ya decidida.

¿De dónde ha emergido ese poder? No provenía desde luego de la fuerza militar previa de Daenerys Targaryen, lo que nos permite romper con la tautología de que «tiene poder quien tiene poder». El poder no ha nacido de la boca de un fusil ni de la punta de una espada, sino de una convención, un sentido instituido: quien tiene el látigo y la voz, tiene el poder de definir al enemigo y, así, los bandos: «Tener el poder significa, sobre todo, tener la posibilidad de definir si un hombre es bueno o malo» (Schmitt, 2010: 40).

Después, fuera de las ruinas de la ciudad –metáfora del viejo orden ayer natural y hoy reducido a cenizas–, Daenerys, líder carismática, representa la construcción de un nuevo régimen, esta vez en clave profundamente democrática. Tras la movilización destituyente, se abre un momento constituyente que levanta nuevas posiciones de sujeto –reparto de posiciones–, nuevas nociones de legitimidad y un nuevo interés común o «voluntad colectiva nacional-popular»[13].

---

[13] En la guerra por la generación de sentidos compartidos, la hegemonía es la capacidad de un actor particular para detentar una «dirección intelectual

«¡Inmaculados! Habéis sido esclavos toda vuestra vida, hoy sois libres. Todo hombre que quiera marcharse puede hacerlo y nadie le hará daño. Os doy mi palabra. ¡Lucharéis por mí? ¿Como hombres libres?» La aclamación popular, con golpes de lanza en el suelo, representa la aprobación plebiscitaria de un nuevo orden –y de la autoridad de Daenerys– en el que la *libertad* juega de universal que articula la comunidad, aunque dentro de algunas limitaciones de partida –los guerreros no dejan de serlo y la guerra es su horizonte ontológico–. El establecimiento de una nueva frontera le ha permitido inaugurar un proceso de construcción de un nuevo pueblo (Aboy, 2005: 136).

Las prácticas de construcción y movilización de sentido compartido son siempre de constitución de agregaciones que siguen el patrón amigo / enemigo, como recoge el teórico de lo político Carl Schmitt en su conocida formulación: «la distinción específica de la política a la que las acciones y motivos políticos pueden ser reducidos es aquella entre amigos y enemigos» (Schmitt, 1976 [1927]: 26). Las solidaridades colectivas, las posiciones políticas, se generan, entonces, por la delimitación de un sujeto colectivo de problemas y expectativas compartidas, un «nosotros» que se define siempre por la existencia de un «ellos» (Mouffe, 1995: 263). Esta visión no implica la jerarquización de estas identidades ni conduce necesariamente a la guerra, pero reconoce que la lógica de las pertenencias colectivas requiere un límite externo. Para cada grupo o conjunto es necesaria la existencia de un límite que marque la diferencia entre estar dentro o fuera, que defina quién *es* y quién *no es:* «La creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia. […] Cada identidad es relacional y la afirmación de una diferencia es una precondición para la existen-

---

y moral» tal que encarne el universal de una sociedad. Se puede afirmar que un actor es hegemónico cuando ha construido una «voluntad colectiva nacional-popular» (Gramsci, *Cuadernos* V, 2000 [1975]: 17) o un interés general que le permite presentar sus demandas y proyecto político como en beneficio de toda la comunidad política o de su inmensa mayoría, integrando –incluso a los subordinados o descontentos– dentro de un mismo marco de sentido. Estamos, por tanto, ante la forma suprema de dirección: una articulación política que asegura el consenso –activo o pasivo– de los grupos dirigidos.

cia de cualquier identidad» (Mouffe, 1995: 262-263). Esta es la labor de conquista, creación y articulación o desarticulación que determina de forma decisiva el momento de «medición de fuerzas». Esta es la razón de que podamos afirmar que la guerra es una función interna de la política:

> La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política. (Schmitt, 2009: 64.)

La proclamación de Robb Stark en la primera temporada como «Rey *en el Norte*», así, no es un mero protocolo ni formalización. Tampoco se reduce a una coalición de espadas. El «en» juega un papel clave en el acto de nominación. Se está erigiendo una diferencia, la territorial, como la frontera crucial que defina los bandos y las identidades (Laclau y Mouffe, 1985: 134-137). De ella emana una legitimidad que constituye un *pueblo* y una voluntad de poder: los norteños deben ser gobernados solo *en* el Norte y por norteños, puesto que fueron una comunidad distinta en el pasado que debe recuperar hoy su soberanía. Lo de menos, como siempre, es cuánto de verdad haya en el reclamo histórico; la clave está en su capacidad para alterar las lealtades y reconstruir las posiciones con otra frontera[14].

Esta subordinación de la guerra a la política está explicada en el concepto de «guerra de posiciones» de Antonio Gramsci. Empleando una metáfora bélica, Gramsci señala que en los Estados modernos –y en este sentido la estética medieval no puede llevar a engaño sobre la modernidad de *Juego de tronos*– las elites dirigentes tienen las fuerzas de seguridad y el ejército solo como *última línea de defensa*, antes de la cual se encuentran los nidos de alambradas y ametralladoras, todo el terreno aparentemente «apolítico» de la sociedad civil, que en realidad legitima y naturaliza el régimen existente, reproduciendo y ampliando los consensos en

---

[14] Véase http://www.youtube.com/watch?v=qT19Ze2hD_0.

los que se sostiene (Gramsci, *Cuadernos*, III, 2000 [1975]: 106; Bobbio, 1979: 40). Todo ejército que no contase previamente con la labor de zapa, conquista y desarticulación / rearticulación de esas defensas, quedaría aislado y sería derrotado en su intento de «toma» del poder. Esto es, aunque hay evidentemente un trance decisivo en las batallas, estas son solo un momento de una secuencia de guerra cultural, intelectual y moral por ordenar las posiciones. Tal es así, continúa Gramsci con la metáfora bélica, que en los regímenes más avanzados

> las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna […] ni las tropas asaltantes, por efecto de la crisis, se organizan fulminantemente en el tiempo y en el espacio, ni mucho menos adquieren un espíritu agresivo; a su vez los asaltados no se desmoralizan ni abandonan las defensas, aunque se encuentren entre ruinas, ni pierden la confianza en su propia fuerza y en el futuro. (Gramsci, *Cuadernos*, V, 2000 [1975]: 62.)

En estos casos el monopolio de la violencia es solo la *ultima ratio*, pero es el consenso, la consecución de la aceptación pasiva o activa de los gobernantes por parte de los gobernados, el pilar central en el que descansa el poder político. Perry Anderson interpreta así, en términos gramscianos, la composición del poder político en los Estados democrático-liberales: «simultánea e indivisiblemente dominado por la cultura y determinado por la coerción» (Anderson, 1976 [1967]: 6). En esta formulación, *dominado* significa la preponderancia y primacía del consenso, mientras que *determinado* significa la presencia de la coacción como garantía última.

Conclusiones

En *Juego de tronos* vemos una sucesión de enfrentamientos, pactos y traiciones que se despliega sobre un escenario de conflicto total, que no parece tener límites morales, legales o de extensión. La primera reacción al pensar cuál es el lugar de la política en la serie podría conducir a una postura cínica: la política es la confron-

tación de poderes y la imposición de proyectos, y su verdad última está en la guerra. Lo demás son complementos, adornos o distracciones, ensoñaciones que, en última instancia, hay que rasgar.

Esta conclusión, sin embargo, olvidaría que las batallas de *Juego de tronos*, siendo de gran importancia, no son independientes ni autónomas, sino que se producen en un escenario cambiante que es en sí mismo motivo y producto de una lucha por instituir representaciones compartidas, sentidos que organicen las posiciones. El conflicto es efectivamente el motor de los alineamientos, pero no en el sentido de un choque frontal entre bandos ya constituidos, sino de posibilidad permanente y sin embargo sin determinar, como en una guerra de cercos marcada por la apertura de que las siguientes batallas se produzcan en términos que hoy solo existen como posibilidad, que modifiquen la configuración actual del tablero, la atraviesen o pateen el tablero mismo. Ninguna ruptura del orden constituido, por otra parte, se ha hecho con las palabras ni dentro del reparto de identidades y los marcos de sentido en los que descansaba la estabilidad –incluyendo la posición de los desafiantes en los márgenes–, sino a partir de un exceso de sentido y un realineamiento distinto. En la medida en que todo orden se funda sobre exclusiones y asimetrías, existe siempre un espacio para que sectores antes subordinados impugnen los códigos de su subalternidad, articulen las insatisfacciones y reordenen a su favor las posiciones y construyan en torno a sí una voluntad general: «una *plebs* [los sectores más desfavorecidos] que reclame ser el único *populus* legítimo; es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad» (Laclau, 2005: 108).

Esta lectura de la política tiene la virtud de esquivar la rigidez de los esencialismos –a menudo un ejercicio de nostalgia e impotencia– sin disolver el papel central del conflicto, como en las visiones liberales que al negarlo hurtan parcelas a la soberanía popular para entregárselas a poderes oligárquicos. Su visión dinámica, en la que el conflicto no es la excepción a explicar sino la base de todo equilibrio, permite pensar el cambio político en forma flexible, como disputa siempre abierta por la institución del sentido, y, así, la democracia como apertura constante en la que el poder es «un lugar relativamente vacío», con Claude Lefort. Por último,

facilita un pensamiento crítico que, desde la lógica específica de lo político, desnaturalice el orden existente sin concederle omnipotencia: leyendo en lo presente posibilidades de su modificación o desborde, con algo de fortuna en lugar de dragones y algo de virtud en lugar de espadas. En el *Juego de tronos*, después de todo, la única certeza es la contienda.

Bibliografía

Aboy Carlés, Gerardo (2005), «Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación», *Estudios Sociales* 28 (primer semestre), Buenos Aires, pp. 125-149.

Bobbio, Norberto (1979), «Gramsci and the Conception of Civil Society», en Chantal Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, Routledge, pp. 21-47.

Errejón, Íñigo (2011), «¿Qué es el análisis político? Una propuesta desde la teoría del discurso y la hegemonía», *Revista de FLACSO – México* 1, pp. 1-16 [disponible en http://relacso.flacso.edu.mx/que-es-el-analisis-politico].

García Linera, Álvaro (2008), «Empate catastrófico y punto de bifurcación», *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 1, 1 (junio; Buenos Aires, CLACSO), pp. 23-33 [disponible en http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/CyE/cye2S1a.pdf].

Gramsci, Antonio (2000 [1975]), *Cuadernos de la cárcel*, México, Era / Universidad Autónoma de Puebla, seis volúmenes, traducción de la edición crítica del Instituto Gramsci de Roma, a cargo de Valentino Gerratana.

Hall, Stuart (1996), «Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity», en D. Morley y K. Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in cultural studies*, Londres, Routledge, pp. 411-440.

Laclau, Ernesto (1994), «Why do empty signifiers matters to Politics?» en Jeffrey Weeks (ed.), *The Lesser Evil and the Greater Good*, Londres, Rivers Oram Press. pp. 167-178.

— (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
— y MOUFFE, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI de España, 1987].
MOUFFE, Chantal (1995), «Post-Marxism: democracy and identity», *Environment and Planning: Society and Space* 13, pp. 259-265.
— (1996), «La política y los límites del liberalismo», *La política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* 1 (Barcelona, Paidós), pp. 171-190.
SCHMITT, Carl (2009 [1927]), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
— (2010 [1947]), *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

IV. BOXEO Y AJEDREZ ENTRE ESPADAS Y SOMBRAS

Pablo Iglesias Turrión

> … Según esta versión, la «hegemonía» era un ascendiente cultural y moral que había que ganar de forma consensuada en el seno de la sociedad civil, el fundamento real de la existencia social, y que aseguraría finalmente la posesión pacífica del Estado… Esto no era lo que pensaba Gramsci, que –aunque concedía importancia a la necesidad de alcanzar el mayor consenso popular para derrocar al orden gobernante– era un revolucionario… convencido de que la única forma de acabar con el capital era con la fuerza de las armas…
>
> Perry Anderson (2012: 339)

En el presente capítulo reflexiono sobre la relación entre la política entendida como boxeo, que identifico genéricamente con la *realpolitik* y la «razón de Estado», y la política entendida como ajedrez, que identifico a su vez, de la misma manera genérica, con la noción gramsciana de la «guerra de posiciones» y con lo que llamaremos poder blando. *Juego de tronos* ofrece numerosos ejemplos para ilustrar y reflexionar sobre la relación entre ambas dimensiones de la política.

La política del boxeo: el poder es el poder

Cersei Lannister.— Una vez oí una canción sobre un chico de procedencia modesta que encontró la forma de emparentar con una familia muy importante. Amaba a la hija mayor. Tristemente, ella solo tenía ojos para otro.

Lord Baelish.— Cuando chicos y chicas viven en la misma casa, pueden darse situaciones incómodas. A veces, según he oído, incluso hermanos y hermanas desarrollan cierto afecto. Y cuando

esos afectos llegan a ser de conocimiento público, bueno, es una situación incómoda en sí misma, especialmente en una familia importante. Pero las familias importantes a menudo olvidan una simple verdad que yo he averiguado.

CERSEI LANNISTER.— ¿Y qué verdad es esa?

LORD BAELISH.— El conocimiento es poder

CERSEI LANNISTER.— *(Dirigiéndose a su guardia personal.)* Apresadle. Cortadle el cuello. Alto. Esperad. He cambiado de opinión. Soltadle. Retroceded tres pasos. Daos la vuelta. Cerrad los ojos. *(Se acerca a Lord Baelish, a quien espeta:)* El poder es poder.

LA POLÍTICA DEL AJEDREZ: EL PODER ES UNA SOMBRA

VARYS.— El Poder es una cosa curiosa, mi señor… ¿Os gustan los acertijos?

TYRION LANNISTER.— ¿Por qué? ¿Estoy a punto de oír uno?

VARYS.— Tres grandes hombres se sientan en un salón: un rey, un sacerdote y un rico. Frente a ellos se encuentra un mercenario de baja cuna. Cada uno de los hombres quiere que mate a los demás. ¿Quién vive, quién muere?

TYRION LANNISTER.— Mmm… Depende del mercenario.

VARYS.—¿Ah, sí? Él no tiene corona, ni oro, ni el favor de los dioses.

TYRION LANNISTER.— Tiene una espada, poder sobre la vida y la muerte.

VARYS.— Pero si es el mercenario quien manda, ¿por qué fingimos que los reyes tienen todo el poder?

TYRION LANNISTER.— No me gustan los acertijos…

VARYS.— El poder reside donde los hombres creen que reside. Es un truco, una sombra en la pared. Y… un hombre muy pequeño puede proyectar una sombra muy grande.

MAQUIAVELO EN *JUEGO DE TRONOS*

Buena parte de las aproximaciones a *Juego de tronos* desde la política o la filosofía coinciden en que la historia asume la idea

maquiaveliana de la política, desarrollada en *El Príncipe*[1], como arte o técnica de Estado. En *El Príncipe*, el consejero florentino hace nacer la política como disciplina que se ocupa del poder, tomando distancia de la noción aristotélica que entendía la política como «buen gobierno» o «vida civil» (visión que el propio Maquiavelo asumía en un texto muy distinto a *El Príncipe*, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*).

En cambio, con *El Príncipe*, Maquiavelo inaugura una visión moderna de la política como técnica propia, como el arte de Estado propio de la Florencia de los Médicis que expresaba el poder de la política sobre las leyes y las instituciones, frente a la idea de ciudad o República como gobierno de la ley (Abellán, 2012: 123).

En *Juego de tronos*, como en *El Príncipe*, la política es solo lucha para conquistar o mantener el poder.

Aquí reside una de las grandezas de la historia de *Juego de tronos* a la hora de aproximarse a la política. La serie asume la radicalidad de lo que en otro lugar (Iglesias, 2013) llamamos amistades políticas peligrosas, a saber, las de aquellos que entienden que la política, como disciplina de estudio y como técnica, tiene que ver con la lucha por el poder antes que con cualquier otra cosa. No encontramos en la serie ni rastro de las visiones liberales y pluralistas, dominantes en la ciencia política y en los discursos políticamente correctos, que tratan de excluir el conflicto y el antagonismo como elementos consustanciales a la política, o que los entienden precisamente como objetivos a eliminar por la política. Chantal Mouffe denunciaba con acierto cómo los enfoques racionalistas dominantes impiden plantear las cuestiones cruciales, señalando la gran deficiencia del liberalismo en el campo político: su negación del carácter inerradicable del antagonismo (2007: 16-17). En *Juego de tronos* el antagonismo, la schmittiana lógica del amigo-enemigo como característica fundamental de la política, es absolutamente central. En la línea de otras series como *The Wire*,

---

[1] Véase el capítulo de Héctor Meleiro en este volumen o el de Marcus Schulzke en *Game of Thrones and Philosophy* (2012: 33 y ss.) en el que detalla los aciertos y errores de los personajes en el manejo de las maquiavelianas nociones de «virtud» y «fortuna».

House of Cards o *Borgen*, pero con un entorno fantástico controlado que permite muchas más posibilidades de investigación teórica «pura», *Juego de tronos* explora, sin los límites timoratos de los que temen a Maquiavelo, muchas claves de funcionamiento del poder.

Gramsci entre espadas y sombras

Antonio Gramsci, desde un marxismo mucho más consciente de la importancia de la política y sus instituciones que el de sus predecesores, tomó una de las muchas metáforas de Maquiavelo para describir el funcionamiento del poder: el poder vendría a ser como un centauro, contendría una parte *animal* que aludiría a la coerción y a la estructura de las relaciones sociales «objetivas», y una parte *humana* que aludiría al consentimiento y a la superestructura de relaciones culturales. Desde esta perspectiva, como no paran de indicar Varys y Petyr Baelish en diferentes momentos de la serie, el poder no solo se ejercería mediante la fuerza de la espada, sino también mediante otros procedimientos *blandos.* Araña y Meñique, en tanto que consejeros políticos –lo que hoy llamaríamos *spin doctors*[2]–, son maestros del poder *blando* de las ideas y de las lógicas organizacionales –internas– del poder, que son los únicos con los que pueden contar. Por eso siempre tratan de razonar contra la unilateralidad de los poderes duros.

Gramsci sabía que hay grupos políticamente dominantes con una posición e intereses de clase precisos determinados por la economía, pero sabía también que su poder político no derivaba solo de la aplicación de instrumentos coercitivos a través del Estado (como superestructura política que haría devenir a la clase económicamente dominante en clase políticamente dominante), sino también de la cultura, entendida como conjunto de sistemas

[2] En el mundo anglosajón el término *spin doctor* se usa para referirse los asesores políticos encargados de presentar la realidad de la manera favorable a los intereses que representan. Serían, de alguna forma, expertos en girar (spin) la realidad. El término se traduce a veces simplemente como «asesor de prensa».

de socialización dinámicos a través de valores; eso que permite a los hombres (y al mercenario del acertijo de Varys) identificar si el poder le corresponde al rey, al hombre rico o al sacerdote sin percatarse demasiado, aparentemente, de la espada.

Para Gramsci la hegemonía (que traduciremos en las palabras de Varys como la gran sombra que puede proyectar una figura pequeña) es el poder cultural del grupo dominante que permite que su dominio político no solo sirva a sus intereses, sino que además sea asumido por los grupos subalternos como conforme a los suyos. Como dice Giovanni Arrighi (2005: 28), la hegemonía –la sombra– es lo contrario a la dominación –la espada– que, en términos de Talcott Parsons, sería esa deflación de poder que se produce en las situaciones en las que el poder solo se puede ejercer mediante el uso o la amenaza de la fuerza. Es como si el poder de la espada sin el poder de la sombra se quedara cojo; como si el poder de la coerción sin el poder de la hegemonía fuera un poder vulnerable. Por eso, para Gramsci, la lucha política debe asumir también el terreno de las sombras que no es sino una guerra de posiciones por la hegemonía; por la disputa del «sentido común» de época.

Esa «guerra de posiciones» es el ajedrez político: la lucha por los significados, por los valores, por el sentido común que se da en el plano de la cultura y se enuncia a través de prácticas discursivas. Esa es la política que permitiría que el rey sea reconocido como tal por los demás sin necesidad de echar mano de la espada.

La situación de deflación de poder por la ausencia de hegemonía queda claramente expresada en la serie cuando Tywin Lannister, después de escuchar a su nieto Joffrey amenazar a Tyrion afirmando «Yo soy el rey. ¡Te castigaré!», le recuerda que «Cualquier hombre que deba decir "Yo soy el rey" no es un verdadero rey». Y, efectivamente, Joffrey es el arquetipo del gobernante necio, irracionalmente cruel e incapacitado para la política, que ignora que «la crueldad está bien usada cuando se la emplea una sola vez por la necesidad de afianzar el poder y después no se repite» (Maquiavelo). Joffrey es el soberano irracional, incapaz de comprender la importancia de gozar del favor popular, como queda claro al compararle con su prometida Margaery Tyrell, absolutamente

consciente –como en general los personajes femeninos de la serie– de la importancia de los poderes *blandos*.

Que Joffrey es la expresión del poder sin hegemonía y que ello le convierte en una figura vulnerable es obvio. Sin embargo, en *Juego de tronos*, siempre hay una vuelta de tuerca más, nunca se cierra del todo esa relación compleja entre la espada (el boxeo / la coerción) y las sombras (el ajedrez / la guerra de posiciones por la hegemonía).

Volvamos a la escena anterior en la que Joffrey se retira humillado. La conversación continúa entre Tyrion y su padre:

> TYRION LANNISTER.— Acabas de mandar a la cama sin cenar al hombre más poderoso de Poniente.
>
> TYWIN LANNISTER.— Eres estúpido si crees que él es el hombre más poderoso de Poniente.
>
> TYRION LANNISTER.— Vaya declaración de traición. Joffrey es el rey.
>
> TYWIN LANNISTER.— ¿Crees que una corona te da el poder?
>
> TYRION LANNISTER.— No. Creo que los ejércitos te dan el poder.

¿En qué quedamos? ¿El poder lo da la corona, el reconocimiento de los otros –la sombra– o los ejércitos –la espada–?

Antonio A. Santucci escribió que el principal logro de Gramsci fue señalar la crítica de la cultura y de las ideologías dominantes como tarea política (2005: 38). Y es que, efectivamente, la política no solo está en el Estado como dispositivo de ejercicio de la coerción. Sin lugar a dudas, a veces, la política es ajedrez, una guerra de posiciones en el terreno de la ideología que busca condicionar cómo se perciben las sombras de Varys que simbolizan el poder, para lograr así la mejor posición previa a *la acción:* la guerra de movimientos.

El problema que tratamos de discutir aquí es el del significado de esa acción. ¿Acaso la acción –el momento de la espada– se reduce a la mera plasmación del jaque mate en el tablero de ajedrez? ¿Puede entenderse que la «guerra de movimientos» es la mera plasmación del resultado de una partida de ajedrez –la guerra de posiciones– que ha llevado a uno de los contendientes a la vitoria en el tablero? La batalla ¿está ya decidida cuando el perdedor de la partida debe entregar la pieza –la sombra– del rey?

Aunque algunos se empeñen en secuestrar a Gramsci para afirmar que básicamente es así, aquel singular militante de la III Internacional sabía, desde su pesimista inteligencia (¿acaso la inteligencia puede no ser pesimista?), que no. Como recuerda Perry Anderson en la cita con la que abrimos el capítulo y como le recuerda Tyrion a su padre: son los ejércitos los que dan el poder, no la corona.

En su tratado sobre la política, Aristóteles narra la fábula de Antístenes. Un grupo de liebres reúne a los animales para reivindicar la igualdad de todos ellos. Tras escucharlas ante el resto de animales, los leones toman la palabra, elogian el discurso de las liebres pero les preguntan irónicos: ¿Dónde están vuestras garras y vuestros dientes, liebres? La fábula recuerda la misma verdad de Maquiavelo, de Tyrion y también de Gramsci: los buenos discursos, sin garras y sin dientes, no bastan.

Dragones y liderazgo carismático

Pero vamos a darle otra vuelta más a la discusión. Cuando Daenerys Targaryen compra el ejército de los inmaculados a cambio de uno de sus dragones, consigue volver a los esclavos contra sus anteriores amos apoyándose en algo que podría parecer hegemonía. Recordemos el diálogo:

Daenerys Targaryen.— ¿Está hecho, entonces? ¿Me pertenecen?

Missandei *(la intérprete)*.— Está hecho. Vos sostenéis el látigo.

Kraznys *(en valyrio)*.— La puta tiene su ejército.

Daenerys Targaryen.— ¡Inmaculados! ¡Avanzad al frente! ¡Alto!

Kraznys.— Dile a la puta que la bestia no viene.

Daenerys Targaryen.— *«Zaldrizes buzdari iksos daor.»* [Un dragón no es un esclavo.]

Kraznys.— *«Ydra ji valyre?»* [¿Habláis valyrio?]

Daenerys Targaryen.— *«Nyke Daenerys Jelmazmo hen Targario Lentrot, hen Valyrio Uepo anogar eksan. Valyrio muno engos nuhys issa.»* [Soy Daenerys de la Tormenta, de la casa Targaryen, de la sangre de la antigua Valyria. El valyrio es mi lengua materna. ¡Inmaculados! ¡Matad a los amos, matad a los soldados, matad a

todo hombre que sostenga un látigo, pero no hagáis daño a ningún niño! ¡Romped las cadenas de todo esclavo que veáis!]

KRAZNYS.— ¡Soy vuestro amo! ¡Matadla! ¡Matadla! ¡Matadla!

DAENERYS TARGARYEN.— *«Dracarys.»*

La Khaleesi recibe el látigo que «representa» –como la corona– el poder y habla a los inmaculados en su propia lengua, el valyrio. A partir de ahí parece que el conflicto se ha resuelto en la partida de ajedrez. No hace falta combatir, los esclavos han cambiado de bando y la clave para que haya ocurrido es el liderazgo carismático de la Khaleesi que además tiene el látigo que simboliza el poder. Parece que, efectivamente, el poder reside donde los hombres creen que reside. Y de este modo los esclavos obedecen a Daenerys porque tiene el látigo y porque cuenta con una suerte de poder carismático como liberadora. ¿Seguro?

El problema que plantearía esta afirmación es que la situación que se produce en la escena (que, básicamente, representa el engaño de Daenerys a Kraznys, quien cree estar adquiriendo un dragón que va a servirle) es indisociable del poder militar que representaban los dragones. Daenerys no es una liebre: sus dragones son sus garras y sus dientes. Sin ese poder militar objetivo hubiera resultado inverosímil llegar al momento de intercambio –fraudulento– de recursos bélicos. Lo decisivo al final es que la Khaleesi, además de carisma, habilidad discursiva y del látigo, tiene ejército y dragones.

La relación entre carisma y poder militar la encarna bien el general De Gaulle, que era un maestro de la política del ajedrez, experto en combatir con pocas armas a un enemigo superior, y hábil llevando a cabo las alianzas necesarias. Tras la Segunda Guerra Mundial, en una Francia que no había contado con recursos bélicos propios suficientes para librarse del yugo alemán, De Gaulle asumió una construcción geopolítica de Europa occidental liderada políticamente por su país, con una Alemania a la que se permitiría recuperarse económicamente, con una alianza militar, política y económica necesaria con Estados Unidos aun a pesar de mantener una política propia hacia la URSS. Empezaba a nacer esa Europa que quisieron soñar algunos de sus inspiradores

como proyecto de paz. Sin embargo, el general sabía que la única garantía de que una nueva conflagración mundial no tuviera lugar en suelo francés eran las armas nucleares (sus dragones), e inició el programa nuclear francés.

Los dragones no son en *Juego de tronos* solo un símbolo, sino el recuerdo (y la promesa desde el momento en que nacen los tres dragones de Daenerys) de un poder militar que aseguró la victoria absoluta y el largo dominio de los Targaryen. Su decadencia y progresiva vulnerabilidad coincidió con la de los dragones. Si Daenerys representa una amenaza no es solo por la vieja legitimidad de los derechos de los Targaryen al trono y la nueva legitimidad basada en la defensa de la «libertad» que contribuye a sostener su poder (y que no es despreciable), sino también en el hecho de que está construyendo un poderosísimo ejército y además cuenta con tres dragones cada vez más grandes.

Maquiavelo aconsejaba a su príncipe que tratara de ser amado y sabía que no bastaba ser temido para mantener el poder, pero ante el dilema de elegir entre el miedo y el amor del pueblo, Maquiavelo le recuerda que el temor es más efectivo políticamente que el amor y que los profetas sin armas son derrotados:

> Se presenta aquí la cuestión de saber si vale más ser temido que amado. Se responde que sería menester ser uno y otro juntamente; pero como es difícil serlo a un mismo tiempo, el partido más seguro es ser temido primero que amado, cuando se está en la necesidad de carecer de uno u otro de ambos beneficios.

Mao Zedong decía que el poder nace de la boca de los fusiles y quizá quien mejor representa esa afirmación en la serie es Robert Baratheon:

> ¿Honor? ¡Tengo siete reinos que gobernar! Un rey, siete reinos. ¿Crees que el honor los mantiene a raya? ¿Crees que es el honor lo que mantiene la paz? Es el miedo, la sangre y el miedo.

Aquí aparece en toda su crudeza la *realpolitik* o política de la realidad que suele ejemplificarse en la ciencia política con las re-

glas de funcionamiento de las relaciones internaciones y que señala la independencia de la política de los principios y de los discursos de legitimación. Esta visión desnuda, decisionista, de la política como continuación de la guerra por otros medios suele asociarse a figuras como el teórico militar Sun Tzu, al propio Maquiavelo, al cardenal Richelieu, a Bismarck, a Max Weber, a Lenin o Carl Schmitt, entre otros. Si algo comparten figuras tan dispares es haber entendido el poder *duro*, asociado a la violencia, como el elemento decisivo del poder. Podríamos llamarles *realistas* si ello no connotara para otros la calificación de *idealistas*, que no sería justa.

Sin embargo (de nuevo damos otra vuelta a la tuerca), aunque ese realismo plantea verdades inapelables, sería un error pensar que el poder nace únicamente de la boca de los fusiles y del miedo, pues es indudable que el terreno gramsciano del optimismo de la voluntad (el ajedrez), sobre el que a continuación nos detendremos, es también determinante y a veces el único posible. Esa tensión entre los dos poderes, duro y blando, es, como vemos, continua en *Juego de tronos.*

Pero hay algo mágico (optimista) que podría llevarnos a suponer, por el contrario, una cierta preponderancia de los poderes blandos. El hecho de que el terreno del ajedrez es, en la mayor parte de los casos, el único que pueden permitirse afrontar los actores políticos convencionales (y así lo revelan también varios personajes y situaciones de *Juego de tronos*) puede hacer confundir la realidad «propia» con la realidad. Ello podría explicar el gran éxito de la recepción gramsciana entre todos aquellos que hubieron de reconocer que su único terreno de acción política posible era el de la ideología y el de las reformas desde el Estado. Pero no es justo arrebatarle a Gramsci su pesimista conciencia de revolucionario que no podía hacer la revolución. Quizá a los profetas desarmados solo les quede Gramsci y no es poco, pero una cosa es adaptarse al terreno de lo posible y otra hacer virtud de la debilidad.

Si la política se decidiera en la guerra de posiciones, los poderosos hubieran renunciado al poder de la espada. Y no hay ejemplos de ello en la historia.

En 1923 Antonio Gramsci publicaba, en el segundo número de *L'Ordine Nuovo*, «Contra el pesimismo», un texto en el que cargaba contra el escepticismo reinante entre las filas comunistas ante el avance del fascismo, y en el que reivindicaba la mejor voluntad y entusiasmo para hacerle frente. El valor del texto reside en su contraste con el lúcido pesimismo que, en el mismo periodo, expresaba en las cartas a su esposa[3]. A propósito de estas cartas, Paco Fernández Buey reivindicaba la gran responsabilidad política de Gramsci, capaz de afirmar en el plano político lo que tocaba afirmar, independientemente de lo que sabía. Pero Gramsci sabía…

Dice Perry Anderson que la interpretación de Gramsci, a través del idealismo de Croce, tuvo consecuencias nefastas en el comunismo italiano que llevaron a muchos a pensar que el terreno determinante de la política es el de la sociedad civil (el del ajedrez). Para Anderson, Gramsci entendía que

> la conquista del poder político requería de una doble estrategia, basada en la teoría militar de la guerra de posiciones y la guerra de movimientos –la guerra de trincheras o el asedio *versus* el asalto dinámico– pero, del mismo modo que los comunistas italianos habían reducido la hegemonía a su importancia consensual, el concepto de estrategia política había quedado reducido a la idea de guerra de posiciones como lenta adquisición de influencia en la sociedad civil, como si la guerra de movimientos –la emboscada, el cambio súbito, el fulminante ataque sorpresa ya no fuera necesario. (Anderson, 2012: 345.)

Por eso la secuencia «El poder es el poder» no revela solo una noción dura de la política según la cual el poder deriva de la boca de los fusiles como decía Mao, sino la incómoda realidad de la guerra de movimientos. Lord Baelish no miente cuando dice que el poder es conocimiento, pero cuando enfrenta ese poder al de

---

[3] Las cartas están disponibles en la compilación de Santucci de 1992.

Cersei le ocurre lo mismo que le ocurrió al PCI en Italia: no puede medir sus fuerzas con las de Cersei, pues no basta el conocimiento (la hegemonía) para vencer en el único terreno en el que se vence de verdad. El poder de la hegemonía no disfruta de un tipo de cambio automático en ventanilla respecto al poder soberano; aunque lo condicione, el proceso de transformación no es tan sencillo como recibir el látigo o la corona y obtener el reconocimiento de los demás. Sería como pensar que basta ganar unas elecciones para ganar el poder. Salvador Allende, a pesar de ser un gran ajedrecista político, siempre lo supo y así se lo recordaba a los militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) cuando les decía que tener el gobierno no era tener el poder.

Esa misma secuencia, sin embargo, revela también que el poder de la espada no basta por sí solo, pues muestra que a Cersei Lannister tampoco le conviene acabar con Baelish. ¿Por qué le dejaría, si no fuera así, marchar con vida tras su provocación? Cersei necesita a Baelish; no le conviene deshacerse de él aunque pueda hacerlo, pero no se priva de demostrarle que, en el escenario de la guerra de movimientos, en el escenario que finalmente disputa el poder soberano, donde el poder es el poder, ella tiene la última carta. Cersei y Baelish estaban jugando al ajedrez y parecía que Baelish era mejor jugador, pero Cersei le recuerda que la pelea no termina ahí y que si quiere boxear, si quiere pasar de la guerra de posiciones a la de movimientos, Meñique tiene todas las de perder. Y Lord Baelish toma buena nota de ello.

Ese lúcido pesimismo es uno de los grandes logros de *Juego de tronos*, que no reduce la política a la continuación de la guerra por otros medios ni la guerra a la política con sangre, pero que recuerda en todas sus historias que, como decía Maquiavelo, solo los profetas con ejércitos tienen posibilidades de disputar el poder soberano.

El poder no nace ni se sostiene solo de la boca de los fusiles, pero cualquiera que pretenda ignorar los fusiles, presumiendo una suerte de autonomía total de la política o creyendo que un truco *(el poder está allí donde los hombres creen que está)* puede decidir hacia dónde apuntarán los fusiles, está condenado a la demostración de Cersei Lannister.

El poder duro condiciona siempre los límites (cambiantes pero no arbitrarios ni indefinidamente moldeables por discursos) de la política como guerra de posiciones que nunca puede ser autónoma. Precisamente por eso es difícil encontrar transformaciones profundas en la historia que no se hayan producido como consecuencia de un escenario político de boxeo. Hay millares de ejemplos históricos de las dificultades de los poderes blandos a la hora de enfrentarse a ejércitos más poderosos. La guerra de España es uno de los mejores, pero quizá sea más útil ahora comparar las experiencias de Salvador Allende y Hugo Chávez a la hora de enfrentar los golpes de Estado de que fueron objeto sus gobiernos.

Allende era un excelente ajedrecista político. En sus mil días al frente del gobierno de la Unidad Popular, logró derrotar cierres patronales y sabotajes, enfrentó con éxito todos los desafíos políticos que le lanzó la derecha, aumentó las bases de sus apoyos sociales y electorales, llevó a una parte de la democracia cristiana a su terreno… Allende demostró, de hecho, ser uno de los socialistas con mayor talento político del siglo XX. Pero cuando sus enemigos, que estaban perdiendo claramente la partida de ajedrez y con ella buena parte de sus apoyos, desencadenaron el enfrentamiento en el terreno militar, Allende fue derrotado, por mucho que contara con el apoyo de la mayoría social y electoral.

Cuentan que Pinochet, durante el golpe del 11 de septiembre, dio la orden de no parlamentar con Allende, pues efectivamente temía la habilidad de un político mucho mejor que él y que los suyos. Si se sentaban a negociar con Allende era imprevisible lo que pudiera ocurrir. Pero el poder, para desgracia de los demócratas chilenos, no se disputaba ya en la mesa de ajedrez. Allende tenía más talento para la política que sus adversarios, como lo tuvieron socialistas españoles de talento irrepetible como Indalecio Prieto y, sobre todo, Juan Negrín, quienes, a pesar de su desencuentro en nuestra guerra, fueron probablemente los dirigentes políticos más hábiles –junto con Ercoli– y con más sentido común de la historia del socialismo español. Pero no basta con eso para ganar las guerras.

Es exactamente lo contrario que sucedió en Venezuela tras el golpe de Estado de 2002. Quizá Chávez no tuviera los encantos y habilidades de Allende, pero tenía lo fundamental para parar un golpe de Estado: las garras y los dientes. Es cierto que millares de partidarios del presidente se echaron a las calles y muchos pensadores, impenitentes optimistas de la voluntad, han querido defender el apoyo popular de Chávez como el elemento fundamental para que el golpe fracasara. El apoyo popular siempre es importante, pero el elemento decisivo fue que la mayor parte del ejército (militares obedeciendo órdenes de superiores) apoyó a Chávez. Y así fracasó el golpe. ¿Que el prestigio de Chávez en el estamento militar de su país podía tener que ver con muchos elementos de poder blando? Sin lugar a dudas, pero al final, de una forma u otra, decide el ejército.

Eso no quiere decir que la verdad de la política se reduzca al momento militar ni que el mismo sea autónomo respecto a otros condicionantes. La política, como técnica que altera las relaciones de poder, opera simultáneamente en muchos ámbitos y se adapta a las circunstancias. Kautsky, que hoy parecería un revolucionario frente a los socialistas y comunistas europeos, hubo de pasar a la historia como un «renegado» por entender la política como el arte de lo posible ante unas circunstancias en las que consideraba que era inviable una revolución socialista; algo que hoy es básicamente cierto. Frente a él, Lenin defendió el modelo insurreccional que marcaría inicialmente la táctica de la III Internacional –hasta que las circunstancias recomendaron el ajedrez de los frentes populares tras el VII Congreso– y la historia, excepcionalmente, dio la razón a Lenin. El acierto político de Lenin en octubre fue calcular que se daban las circunstancias para un asalto violento al poder soberano; en aquella situación excepcional la voluntad política venía acompañada por las armas. Pero aquella habilidad táctica que marcó el inicio del breve siglo XX es excepcional (y, además, no siempre produce los efectos deseados, como fue el caso de la URSS).

La contradicción entre los peligros y las oportunidades de la excepcionalidad aparecen en la serie en una conversación genial entre Varys y Petyr Baelish:

VARYS.— Lo que hice lo hice por el bien del reino.

BAELISH.— ¿El reino? ¿Sabéis lo que es el reino? Son el millar de espadas de los enemigos de Aegon. Una historia que decidimos contarnos una y otra vez hasta que olvidemos que es una mentira.

VARYS.— Pero, ¿qué nos queda cuando abandonamos la mentira? Caos. Un pozo que crece, a la espera de tragarnos a todos.

BAELISH.— El caos no es un pozo. El caos es una escalera. Muchos que tratan de subir por ella caen y nunca consiguen volver a intentarlo. La caída acaba con ellos. Y a algunos se les da la oportunidad de subir pero se niegan. Se aferran al reino o a los dioses o al amor. Ilusiones. Solo la escalera es real. La subida es todo lo que hay.

Pareciera que ambos reconocen que el poder es una ficción pero lo que en realidad dicen es que, en todo caso, la ficción es la legitimación simbólica del poder. Están discutiendo en un momento en el que se está produciendo una verdadera «crisis de régimen» en Poniente. En ese contexto, lo fundamental no son los argumentos que tratan de justificar las diferentes aspiraciones al trono, sino que, efectivamente, la guerra de movimientos se está produciendo. Varys actúa como un conservador; ya lo había hecho poco antes de que Tywin Lannister asaltara Desembarco del Rey engañando al último rey Targaryen. A Varys le importa la estabilidad del régimen y por eso teme el riesgo de los cambios. Es, claramente, el hombre de la razón y la ética de Estado.

Como cuenta Joaquín Abellán, la noción que conocemos como «razón de Estado» procede de uno de los personajes del *Dialogo del Reggimento di Firenze* de Francesco Guicciardini, que explica cómo a veces la crueldad es necesaria para preservar el Estado por encima de cualquier consideración moral. De este modo, la razón de Estado vendría a comprender esas medidas que toma el Estado dirigidas a suspender sus propias normas de manera *extraordinaria* para protegerse, asumiendo el carácter *ordinario* de todos los dispositivos normativos que le son propios (el derecho, la ética, los fines declarados del Estado etc.). La razón de Estado es la excepción que confirma la regla; la prueba última de que el Estado, como encarnación del poder, está por encima de sus propias normas y de sus propios símbolos. En el lenguaje político común, de

hecho, se llama estadistas a los que practican la razón de Estado en sus decisiones políticas y, llevada a sus últimas consecuencias, la vemos en esa reflexión de Felipe González que decía que al Estado también se le defiende en las cloacas. La política internacional es el mejor ejemplo –aunque ni mucho menos el único– de cómo opera la razón de Estado. En *Juego de tronos*, la razón de Estado es constante y está llena de ejemplos, aunque quizá la mejor enunciación de la misma la lleva a cabo Varys en calidad de servidor del Reino que trata de proteger la estabilidad del mismo frente al caos. Su conversación con Ned Stark cuando este se encuentra ya apresado es clarificadora:

> VARYS.— ¿Qué locura os llevó a decirle a la reina que sabías lo del padre de Joffrey?
> NED STARK.— La locura de la misericordia para que pudiera salvar a sus hijos.
> VARYS.— Supongo que sabéis que sois hombre muerto, Lord Eddard.
> NED STARK.— Decidme una cosa, ¿a quién servís realmente?
> VARYS.— Al Reino, mi señor. Alguien debe hacerlo.

Varys encarna aquí la ética política de Maquiavelo y Weber: la búsqueda del bien colectivo –en este caso del Reino– frente a la ética clásica judeocristiana que persigue el bien en un sentido individual, encarnada por Ned Stark al anteponer su honor y su sentido de la ética al más elemental sentido común político que, obviamente, no siempre es compatible con la ética individual. Ned Stark muere, básicamente, como un irresponsable político. Como señala el profesor Javier Franzé, el criterio de actuación ético en la política es que males menores evitan males mayores (2010: 59); exactamente lo contrario a lo que hace Stark.

Varys, por su parte, encarna lo que Weber denominaba –en «La política como vocación» (1919)– la ética de la responsabilidad, al intentar persuadir a Ned Stark para que asuma las consecuencias de sus acciones. Varys, si se quiere, es en *Juego de tronos* la responsabilidad weberiana.

Por el contrario, Baelish es el golpista. Tiene ambiciones más allá de la suerte del Reino y sabe que su única oportunidad es la crisis.

Sin embargo, ambos reconocen que la «mentira» del millar de espadas solo se revela como tal ante el desafío del boxeo, de la guerra inminente. Que para Varys eso signifique el caos y para Baelish, la oportunidad, revela solo que sus intenciones políticas son divergentes, pero ambos saben que el tiempo de las sombras, de la mentira, de los símbolos, de la corona (el ajedrez) se reduce a su mínima expresión ante la inminencia de la excepcionalidad.

Es el momento de Carl Schmitt en *Juego de tronos*. Como señala Giorgio Agamben (1998: 27), una de las claves de la idea schmittiana del poder es que el soberano está tanto dentro como fuera del ordenamiento jurídico. El soberano se apoya en la legitimidad del millar de espadas pero nunca deja de saber que es efectivamente «mentira». Como dice Schmitt, la soberanía es una potencia de poder exterior al Derecho, pues no se puede obligar a la excepción a ajustarse a la ley (Schmitt, 1985: 6). La mejor prueba de la conciencia de esa «mentira» en Poniente es la Guardia de la Noche. En la organización encargada de la defensa de las fronteras de los reinos de Poniente no operan ya las reglas del poder blando. Allí coinciden criminales comunes, exiliados políticos y nobles derrotados a los que no se aplica la ley, precisamente porque la Guardia de la Noche, en la medida en que defiende el Reino, está por encima de la ley.

Frente a la excepción, frente al momento de la guerra de movimientos, todas las sombras, las legitimidades, los derechos, por relevantes que sean, decaen. Aquí aparece el Schmitt que le gusta a Chantal Mouffe (2007: 21), el que entiende el significado de lo político como *ejercicio* del poder.

Bibliografía citada

Abellán, Joaquín (2012), *Política. Conceptos políticos fundamentales*, Madrid, Alianza.

Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos.

Anderson, Perry (2012), *El Nuevo Viejo Mundo*, Madrid, Akal.

ARRIGHI, Giovanni (2005), «Comprender la hegemonía – 1», *New Left Review* (en español) II/32, pp. 20-74.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2001), *Leyendo a Gramsci*, Barcelona, El Viejo Topo.

FRANZÉ, Javier (2010), «El dulce porvenir de Maquiavelo y Weber. El problema de la comunidad y la responsabilidad como criterios ético-políticos», en Heriberto Cairo y Javier Franzé (comp.), *Política y cultura. La tensión de dos lenguajes*, Madrid, Biblioteca Nueva, págs. 51-76.

GRAMSCI, Antonio (1992), *Lettere. 1908-1926*, ed. al cuidado de A. A. Santucci, Turín, Einaudi.

IGLESIAS TURRIÓN, Pablo (2013), *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y política*, Madrid, Akal.

MAQUIAVELO, Nicolás (2010), *El Príncipe*, Madrid, Akal.

MOUFFE, Chantal (2007), *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

SANTUCCI, Antonio A. (2005), *Antonio Gramsci 1891-1937*, Palermo, Sellerio.

SCHMITT, Carl (2002), *El concepto de lo político* (edición original de 1932), Madrid, Alianza.

SCHULZKE, Marcus (2012), «Playing the Game of Thrones: some lessons from Machiavelli», en Henry Jacoby (ed.), *Game of Thrones and Philosophy. Logic cuts deeper than Swords*, Nueva Jersey, John Wiley & Sons, pp. 33-48.

WEBER, Max (1919), «La política como vocación» [disponible http://new.pensamientopenal.com.ar/01072010/filosofia03.pdf (acceso: 7/08/2014)].

V. ¿POR QUÉ NED STARK PIERDE SU CABEZA?

Héctor Meleiro

De las mayores decepciones que se llevaron los seguidores de la serie fue la súbita muerte de Eddard Stark, Ned, al final de la primera temporada. Este personaje aparentaba para muchos ser el protagonista de la serie, y cuando finalmente ocurrió lo que tenía que ocurrir muchos se llevaron las manos a la cabeza maldiciendo a George R. R. Martin por su facilidad para deshacerse de personajes tan importantes. El problema de *Juego de tronos* es que o ganas o mueres, y Eddard Stark no adoptó las decisiones correctas para ganar. En este capítulo, apoyándonos en el pensamiento de Nicolás Maquiavelo, trataremos de argumentar que Eddard Stark no era un buen gobernante porque se comportaba como un hombre bueno en un mundo lleno de hombres malos. Curiosamente va a ser Maquiavelo, un jugador que no fue precisamente un ganador en el «juego de tronos»[1], quien más nos va a ayudar a comprender esta lógica subyacente al mundo de *Canción de hielo y fuego*, y conocer por qué unos ganan y otros mueren. Sin embargo, antes de nada, haremos una pequeña introducción al pensamiento del secretario florentino.

La originalidad de Maquiavelo

Desde la publicación de *El Príncipe* en 1532, las reacciones a su pensamiento –y, más que a su pensamiento, a la representación

[1] Maquiavelo, tras una larga etapa como secretario de la Segunda Cancillería de la República de Florencia, fue despedido, detenido y torturado en 1512 por ser sospechoso de haber participado en una conspiración contra los Médicis.

colectiva del maquiavelismo[2]– en la Europa de la Contrarreforma no fueron amigas de los matices. El propio florentino era enemigo de las posiciones intermedias y tendía a hacer uso de posiciones dicotómicas: «el príncipe adquiere también prestigio cuando es un verdadero amigo y un verdadero enemigo» (Maquiavelo, 1998 [1532]: 125). Amigo de las apuestas excepcionales para momentos excepcionales, fue tachado de diabólico tanto por católicos como por protestantes; como dice Claude Lefort (2010: 17),

> mientras que en Francia el maquiavelismo es principalmente el símbolo de una política de intolerancia cuyo objetivo es el de poner la religión al servicio del gobierno, en España se vincula a los partidarios de la tolerancia, a aquellos que son acusados de arruinar la unidad religiosa con el solo fin de asegurar el poder del Estado. [...] Maquiavelo es objeto de un odio universal.

Sin embargo, Lefort también nos enseña que no existe una total concordancia entre el maquiavelismo y el contenido último de la obra de Maquiavelo: «La reputación del escritor italiano estaría construida por la Iglesia en una coyuntura en la que habría sido importante para esta encontrar un chivo expiatorio; dicho en pocas palabras: estaría construida con fines propagandísticos» (Lefort, 2010: 27).

El Príncipe se podría catalogar dentro del género literario de los «espejos de príncipes», unos ensayos muy comunes en la época. Los espejos de príncipes estaban habitualmente dedicados a príncipes y señores concretos, y en ellos se trataba de incidir en la instrucción del príncipe haciendo una exposición ideal de las virtudes de las que debía gozar y los vicios de los que debía huir un verdadero príncipe cristiano. Como es fácil suponer, los consejos y las virtudes que se enumeraban, aunque moralmente encomiables, solían ser poco útiles como manuales de gobierno, ya que se

[2] Para conocer más sobre el maquiavelismo como representación colectiva de la dominación del hombre por el hombre, véase C. Lefort (2010), «El nombre y la representación de Maquiavelo», en *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta, pp. 11-85.

ceñían a una serie de recomendaciones constreñidas por la moral cristiana que obviaban las verdades oscuras del ejercicio del poder. Por decirlo en pocas palabras, los espejos de príncipes hablaban desde un plano normativo-ideal de lo que *debería ser* un príncipe guiado por la moral cristiana; esto rara vez se ajustaba a la práctica real del poder en los reinos y principados cristianos de la época, ni siquiera en los Estados Pontificios. Maquiavelo, por el contrario, opta por hablar del mundo de los hechos, la realidad de cómo son realmente las cosas, del «ser» y no del «deber ser».

La originalidad de Maquiavelo consiste en haber abordado por primera vez el poder desde una perspectiva realista y racional. Su enfoque humanista se sostiene sobre el análisis histórico del pasado y en el estudio de los autores clásicos que cobraron una especial relevancia durante el Renacimiento. Para Maquiavelo, la Historia es una importante fuente de consejos y enseñanzas de la que es posible extraer leyes generales acerca del funcionamiento del poder y la política. Para el secretario florentino, la imitación de los grandes hombres que «han sobresalido extraordinariamente por encima de los demás» (Maquiavelo, 1998 [1532]: 54) es la clave para lograr el éxito en las empresas propias. Esto es resumido por Maquiavelo en su famosa metáfora del arquero:

> [Se debe hacer] como los arqueros prudentes, los cuales –conscientes de que el lugar que desean alcanzar está demasiado lejos y conociendo al mismo tiempo los límites de la capacidad de su arco– ponen la mira a bastante más altura que el objetivo deseado, no para alcanzar con su flecha a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se han propuesto. (Maquiavelo, 1998 [1532]: 54.)

De la misma manera que cuando Tyrion debe hacerse cargo de liderar la defensa de Desembarco del Rey y para ello recurre al estudio de *Historia de los Grandes Asedios de Poniente* («The Prince of Winterfell» [«Un príncipe de Invernalia»], T2 / 8C), porque sabe, como Maquiavelo, que «las historias son maestras de nuestras acciones» (Maquiavelo, 2006: 21). Este acercamiento realista e histórico al poder y a la política de su tiempo es lo que le ha

permitido a Maquiavelo ser considerado uno de los padres de la ciencia política moderna.

Virtù y *fortuna*. Algunas notas sobre el léxico maquiaveliano

Dentro de lo que podríamos llamar el léxico maquiaveliano destacan dos conceptos que guardan una especial relación entre ellos. Estos son el de *fortuna* y *virtù*. Ninguno de ellos es exclusivo del secretario florentino; más bien, son conceptos comúnmente manejados por sus contemporáneos. La *fortuna* y la *virtù* ya eran motivo de reflexión para los moralistas romanos. Reflexiones que fueron sometidas a un proceso de cristianización por parte del mundo cristiano-medieval y que, posteriormente, fueron recuperados en sus sentidos originales por los humanistas del Renacimiento.

Para los moralistas clásicos (Aristóteles, Séneca, Cicerón, Tito Livio…) la *fortuna* era una buena diosa, un elemento azaroso que podía aupar a los hombres a los altares de la gloria, aunque también hundirles en la más profunda derrota. Una potencial aliada a la que atraer para poder gozar de los bienes que traía consigo: honor, gloria y riquezas. Para estos autores la *fortuna* no era ninguna fuerza inexorable, sino que más bien estaba sometida a una lógica que le hacía sentirse atraída por unos individuos y no por otros. Según los clásicos, la *fortuna*, al ser una mujer, «se siente ante todo atraída por el *vir*; el hombre de verdadera hombría», por la virilidad (Skinner, 2008: 40). De esta manera, históricamente se asoció la *virtù* al hombre y la *fortuna* a la mujer, en una relación de mutua dependencia en la que el hombre debía domeñar a la *fortuna* a través de sus atributos masculinos, viriles. Sin embargo, ya adelantamos que el uso que aquí se hace del concepto de Maquiavelo no se reduce a los hombres, como no podía ser de otra manera.

Esta visión clásica de la *fortuna* es abandonada por el cristianismo, el cual no concibe la posibilidad de influir o atraer a la *fortuna*. Esta se convierte en el mundo cristiano en una mera expresión de la providencia de Dios, y por lo tanto en un fenómeno inescrutable que está aquí para enseñarnos que «la satisfacción no puede

obtenerse a través de la riqueza, ni el poder a través de la realeza, ni el respeto a través del cargo, ni la fama a través de la gloria»[3]. Esta concepción de la *fortuna* como providencia se verá desafiada en el contexto del Renacimiento siendo redefinida y volviendo, en parte, al significado original que tenía para los clásicos.

El significado cristiano medieval de *fortuna* tiene que ver con la concepción que se tiene en el cristianismo de la libre voluntad de los seres humanos, a los que se entiende como sometidos a unos destinos que son insondables y que están trazados previamente por la voluntad divina de Dios. Es contra esta constricción del libre albedrío que los renacentistas se rebelan, redefiniendo la *fortuna* no como un hado inexorable, sino como una suerte susceptible de ser seducida y atraída por los comportamientos audaces y virtuosos. En esta línea el florentino dice:

> […] para que nuestra libre voluntad no quede anulada, pienso que puede ser cierto que la *fortuna* sea árbitro de la mitad de las acciones nuestras, pero la otra mitad, o casi, nos es dejada, incluso por ella, a nuestro control. Yo la suelo comparar a uno de esos ríos torrenciales que, cuando se enfurecen, inundan los campos, tiran abajo árboles y edificios, quitan terreno de esta parte y lo ponen en aquella otra; […] Lo mismo ocurre con la *fortuna:* ella muestra su poder cuando no hay virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus allá donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla. (Maquiavelo, 1998 [1532]: 134-135.)

El concepto de virtud sufre un proceso de cristianización parecido al de *fortuna*. El mundo cristiano asume las cuatro virtudes cardinales de los autores clásicos (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) a las que añade una serie de virtudes teologales (fe, esperanza, caridad). El honor, la magnanimidad, la honestidad o la liberalidad eran otras tantas virtudes enumeradas por los clásicos y cristianizadas por los medievales (Abad, 2008). Sin embargo, a diferencia del importante cambio en el significado del concepto de *fortuna*, el carácter fundamental del hombre virtuoso en

[3] Boecio, citado en Q. Skinner (2008), *Maquiavelo*, Madrid, Alianza.

los moralistas clásicos, por el cual la conducta o la conveniencia nunca pueden entrar en conflicto con la rectitud moral, es asumida íntegramente por el pensamiento cristiano. Esta vinculación necesaria entre la conducta del príncipe y la rectitud moral está presente en los contemporáneos de Maquiavelo. Sin embargo, el florentino ya avisa, en el famoso capítulo XV, que, aunque «muchos han escrito sobre esto [el comportamiento del príncipe]», él se apartará «de los métodos seguidos por los demás» (Maquiavelo, 1998 [1532]: 95). Cabe mencionar que, en Maquiavelo, no es lo mismo virtud que *virtù:* la primera haría referencia a rasgos ético-morales; la segunda tiene un sentido de virtud política, de capacidad de lograr éxitos en las empresas políticas propias. El florentino no pretende hacer una enumeración de rasgos que caractericen a la *virtù* (como sí hacen los moralistas romanos); más bien, trata de flexibilizar el concepto. Para él, la verdadera *virtù* sería tanto la capacidad de acrecentar y conservar el poder de uno como la aptitud de adaptarse a situaciones cambiantes: «Creo, además, que prospera aquel que armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos y que, paralelamente, decae aquel cuya conducta entra en contradicción con ellos» (Maquiavelo, 1998 [1532]: 135). Es esta redefinición de la virtud el núcleo duro de la mayoría de los vituperios y censuras a los que fue sometida la obra de Nicolás Maquiavelo, debido principalmente a que el secretario florentino plantea la tensión entre la ética clásica y la ética política, asumiendo una suerte de autonomía de lo político[4] y sometiendo la valoración de las conductas políticas a criterios de eficacia y éxito. Según Claude Lefort (2010: 20):

> Este [Maquiavelo] ha cometido el crimen de incitar a los príncipes a gobernar sin cuidarse de Dios, con la convicción de que solo tienen que rendir cuentas ante sí mismos de sus propios actos, de que no deben esperar otras sanciones u otras recompensas que el fracaso o el éxito de sus empresas temporales.

---

[4] Con el concepto de autonomía de lo político se entiende la creencia de que lo político tiene una lógica y unas reglas propias que no están regidas ni determinadas por criterios morales, económicos o de ningún otro tipo.

Se podría entender que lo que hace Maquiavelo es poner a trabajar la mente calculadora del mercader en el ejercicio del poder político (Lefort, 2010).

Ética clasica y ética política

La obra de Maquiavelo, como acabamos de mencionar, viene a plantear la existencia de una tensión en el obrar individual entre la ética clásica y la ética política. La primera se caracterizaría por entender que no existe contradicción entre el buen ciudadano y el buen individuo, y por no tener en cuenta la irracionalidad moral del mundo, esto es: que las acciones buena pueden tener efectos malos, y viceversa. Para la ética clásica, el buen obrar del gobernante se somete a los mismos criterios que los del individuo cualquiera. Esto significa que no concibe la singularidad de los problemas y dilemas que se plantean en la esfera de la política. Frente a esta posición nos encontraríamos la ética política (cuyos máximos exponentes serían Maquiavelo y Weber), que tiene en cuenta el carácter particular de las decisiones políticas. Para estos autores es posible el obrar bien, pero el obrar bien en el ámbito de la política no puede significar lo mismo que en el mundo de la vida general (Franzé, 2009). En política uno tiene, a veces, que elegir entre dos males diferentes. Como dice Javier Franzé (2009):

> El buen obrar individual es posible, pero no es entendido [en la ética política] en términos de integridad o pureza, pues esta no puede ser asegurada en general en un mundo éticamente irracional, en el que el bien puede llevar tanto al bien cuanto al mal, y viceversa, y en particular en la política, que actúa a través de la fuerza y la violencia del Estado, es decir, con medios por definición «diabólicos» en el sentido no de malos, sino de altamente cargados de consecuencias imprevisibles y paradójicas respecto al fin buscado.

De esta manera, el príncipe virtuoso será aquel que siga esta ética política, que tenga en cuenta que comportarse como un buen cristiano / individuo no es lo mismo que comportarse como

un buen gobernante. Un buen príncipe debe tener en cuenta esta irracionalidad ética del mundo y buscar en todo momento lo que se crea que es el bien común, incluso si este comportamiento supone la condena de la propia alma por los medios pecaminosos empleados.

Vicios y virtudes

> Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debiera vivir, que quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: *porque un hombre que quiera hacer en todos los puntos profesión de bueno labrará necesariamente su ruina entre tantos que no lo son.*
>
> Maquiavelo (1998 [1532]: 94 [cursivas mías]).

Maquiavelo nos dice aquí que un gobernante debe basar su racionalidad en un cierto pesimismo antropológico del mundo: no es que el ser humano sea ni bueno ni malo por naturaleza, pero el mundo de los hechos nos dice que sin duda los hombres malos abundan. Es decir, el príncipe debe tener en cuenta que en la lucha por el poder los hechos nos dicen que no es la virtud moral la que determina el éxito o el fracaso de una empresa, sino una *virtù* política que poco tiene que ver con preceptos morales. De esto se deriva que si lo que se quiere es mantener o acrecentar el poder del príncipe, este debe aprender a «ser no bueno y a usar o no usar esta capacidad en función de la necesidad» (Maquiavelo, 1998 [1532]: 95). Maquiavelo no nos está diciendo que el mundo del poder y la política sea el mundo al revés, en el que lo que es moralmente reprobable es necesariamente bueno políticamente, y viceversa; más bien, nos dice que no hay que preocuparse por que le tachen a uno de

> aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado, porque, si se considera todo como es debido, se encontrará alguna cosa que *parecerá* virtud, pero si se la sigue traería consigo su ruina, y al-

guna otra que *parecerá* vicio y si se la sigue garantiza la seguridad y el bienestar suyo. (Maquiavelo, 1998 [1532]: 96 [cursivas mías]).

Aquí Maquiavelo hace una importante distinción entre *parecer* y *ser*. Algunas cosas «parecerá[n] virtud»; dice «parecerán» porque Maquiavelo no quiere considerarlas tales, debido a que el concepto de *virtù* que él quiere trazar está sometido a criterios de eficacia y no de moralidad; la *virtù* se mide en función del éxito o fracaso, no en función de lo moral o inmoral. Como hemos dicho antes, Maquiavelo no dice que el príncipe deba ser malo, adoptando todas aquellas cosas que se consideran vicios y huyendo de todo lo que se considera virtud. Nos dice, más bien, que no hace falta que el príncipe posea todas aquellas cosas que son tenidas por virtudes, lo que es necesario es que «parezca tenerlas». Porque, como dice el florentino, «cada uno ve lo que pareces, pero pocos palpan lo que eres y estos pocos no se atreven a enfrentarse a la opinión de muchos» (Maquiavelo, 1998 [1532]: 105-106). En definitiva, el florentino plantea que un príncipe debe gozar de una flexibilidad moral que le permita «moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la *fortuna*, y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero saber entrar en el mal si se ve obligado». El príncipe debe vestir elegante, pero saber que, para ganar, a veces hay que pelear sucio.

Ahora bien, no podemos hacer una interpretación de Maquiavelo como aquel que dice que el fin justifica los medios (frase nunca escrita por el florentino). Lo que nos propone Maquiavelo no es un divorcio enre ética y política (Franzé, 2009), sino más bien la subordinación de la integridad moral del individuo al bien común del mundo. La lógica de Maquiavelo sería siempre la de optar por el mal menor que evita males mayores; es decir, poner por delante la salvación colectiva de la ciudad por delante de la salvación individual del alma.

Esta visión maquiaveliana del honor y de la virtud moral como un factor que puede jugar en contra de uno mismo está presente en otros muchos personajes, momentos y diálogos de la serie. Como en la respuesta que da Bronn tras defender satisfactoriamente a Tyrion Lannister en un juicio por combate en el Nido de

Águilas. Tras derrotar –y, literalmente, defenestrar– al caballero de Lysa Arryn, Bronn es interpelado por esta:

> LYSA ARRYN.— Tú no peleas con honor.
> BRONN.— No. Él sí lo hacía.

Este «él sí lo hacía» resume la lógica maquiaveliana de *Juego de tronos:* el honor y la moral no son garantía de nada, y de hecho aquellos que pongan el honor por encima de la necesidad están abocados a labrarse su propia ruina. También está presente este espíritu cuando Stannis Baratheon le dice a su fiel consejero, Davos Seaworth: «Las formas más lícitas no ganan las guerras» («Garden of Bones» [«Jardín de huesos»], T2 / C4).

EDDARD STARK O LA ANTÍTESIS DEL PRÍNCIPE MAQUIAVELIANO

> ¿Honor? ¡Tengo siete reinos que gobernar! Un rey, siete reinos. ¿Crees que el honor los mantiene a raya? ¿Crees que es el honor lo que mantiene la paz? Es el miedo, la sangre y el miedo.
>
> ROBERT BARATHEON

El personaje en el que nos vamos a centrar aquí es Eddard Stark, señor de Invernalia y guardián del Norte. Desde la Rebelión de Robert es una de las piezas clave en el equilibrio de poderes sobre el que se asienta el reinado de Robert Baratheon. La otra gran pieza fundamental es la alianza política con los Lannister sellada a través del matrimonio entre Robert Baratheon y Cersei Lannister. Como le dice Robert a Ned: «No puedo gobernar los Siete Reinos si los Stark y los Lannister se saltan al cuello el uno al otro» («A Golden Crown» [«Una corona de oro»], T1 / C6).

Eddard Stark es presentado en la serie como un personaje con un alto sentido de la justicia que aspira a transmitir a sus hijos; tal y como se demuestra cuando obliga a su hijo pequeño a presenciar la ejecución de un desertor de la Guardia de la Noche y le explica que «el hombre que dicta la sentencia debe blandir la espada» («Winter is Coming» [«Se acerca el invierno»], T1 / C1).

Para el espectador, Ned Stark aparece en primer lugar como un buen gobernante en el sentido de que es justo y a la vez magnánimo, es honesto, religioso y trata a sus vasallos como si fuesen sus propios hijos. La única mancha deshonrosa en el historial de Eddard Stark es la de Jon Nieve, hijo bastardo que trajo consigo de vuelta a Invernalia tras la Rebelión de Robert.

Sin embargo, Eddard Stark no es un tipo que parezca hecho para las intrigas palaciegas, para el politiqueo de «ese nido de ratas al que llaman capital» («Winter is Coming»). Cuando es nombrado Mano del Rey por Robert para gobernar el reino, se muestra contrariado, y acepta la propuesta por honrar una antigua amistad a pesar de que no desea abandonar a su familia y a su tierra. Acepta porque la lealtad es un valor que los hombres honorables, como Ned Stark, tienen en alta estima. Lo que le lleva a aceptar a regañadientes lo que cualquier otro príncipe consideraría un ascenso no tiene que ver con ansia alguna de acrecentar o conservar su poder; lo hace porque Robert le asegura que es la última persona de confianza que le queda, y un buen amigo y vasallo nunca debe renegar de su rey. Ned Stark es en la serie lo más parecido a lo que según la mayoría de los espejos de príncipes debería ser un buen príncipe cristiano: prudente, justo, religioso, honesto, magnánimo. Pero, como podremos comprobar a medida que avanzan los capítulos, este tipo de príncipes no parecen ser las fichas ganadoras en el juego de tronos. Eddard Stark se presenta así como la antítesis del ideal maquiaveliano de príncipe. Es una persona incapaz de hacer el mal cuando la necesidad apremia. Aprecia demasiado el valor que tiene el honor en el «juego de tronos». No entiende –como sí lo hace Bronn, el mercenario contratado por Tyrion– que quien pelea de manera honorable está condenado a ser barrido por todos aquellos que no lo son.

Los hijos de Bruto y la razón de Estado

El principal dilema al que se enfrenta Ned Stark, revelando sus distancias con las tesis planteadas por el escritor italiano, es aquel que se le plantea cuando se discute sobre la necesidad de asesinar

a los últimos Targaryen en el exilio. Me permito, para ejemplificarlo mejor, transcribir la escena a continuación.

EDDARD.— ¿Quieres asesinar a una niña porque la Araña ha oído un rumor?
LORD VARYS.— No es un rumor, mi señor. La princesa está embarazada.
EDDARD.— ¿Basándose en la información de quién?
LORD VARYS.— Ser Jorah Mormont. Sirve como consejero de los Targaryen.
EDDARD.— ¿Mormont? ¿Nos traes los rumores de un traidor que está a medio mundo de distancia como si fueran hechos?
PETYR BAELISH.— Jorah Mormont es un esclavista, no un traidor. Es una pequeña diferencia para un hombre honorable, lo sé.
EDDARD.— Quebrantó la ley, traicionó a su familia, huyó de nuestra tierra. ¿Cometeremos un asesinato por la palabra de este hombre?
ROBERT.— ¿Y si tiene razón? ¿Si tiene un hijo? Un Targaryen al mando de un ejército dothraki. ¿Entonces qué?
EDDARD.— El Mar Angosto aún está entre nosotros y ellos. Temeré a los dothrakis el día que enseñen a sus caballos a correr por el agua.
ROBERT.— ¿No hacer nada? ¿Ese es tu sabio consejo? ¿No hacer nada hasta que nuestros enemigos estén en nuestras costas? Sois mi consejo. ¡Aconsejad! Haced entrar en razón a este estúpido honorable.

De esta conversación se da a entender que Eddard Stark no entiende el posible embarazo de Daenerys como un problema para el reinado de Robert. Su honor y su rectitud moral le ciegan a la hora de evaluar el estado de la cuestión. En el capítulo III de *El Príncipe*, el florentino nos dice que hay que hacer como los romanos, que no se preocupaban solo «de los problemas presentes, sino también de los futuros». Según él, los problemas hay que abordarlos con antelación, cuando todavía se pueden solucionar fácilmente. La capacidad de previsión se convierte así en una virtud incalculable del buen príncipe. Maquiavelo, siempre propenso a hacer uso de metáforas, dice que «ocurre aquí lo que dicen los médicos de la tisis: en un principio es fácil de curar y difícil de re-

conocer, pero con el curso del tiempo, si no se la ha identificado en los comienzos ni aplicado la medicina conveniente, pasa a ser fácil de reconocer y difícil de curar» (Maquiavelo, 1998 [1532]: 44).

Eddard Stark no solo no acepta el uso del asesinato por ser inmoral, sino que directamente no reconoce que haya un problema; para él, está tan alejado en el tiempo y en el espacio que no conviene considerarlo siquiera un problema. Grave error, porque –aunque él no llegue a verlo– el avance de los capítulos nos irá anticipando hasta qué punto Daenerys se convertirá en un problema para quienes aspiran a ocupar o mantener el Trono de Hierro.

En el fondo, más allá de la falta de previsión de Eddard, la clave del dilema reside en que la posible llegada de Daenerys a Poniente puede suponer el inicio de una guerra que trastocará a la comunidad. En definitiva, el dilema al que se enfrenta Ned Stark es el de salvar su alma o salvar a la ciudad. Eddard, finalmente, opta por salvaguardar su integridad moral renunciando a su posición como Mano del Rey. Prefiere no tomar ninguna decisión porque, en definitiva, es un seguidor de la ética clásica y no comprende que el mal menor de acabar con los Targaryen puede evitar el mal mayor del inicio de una guerra. Ned Stark, por mucho que lo parezca, no está guiado por la búsqueda del bien común, sino por la de la salvación de su alma.

Hay otro momento clave en el que Eddard Stark revela su auténtico ser. Es el momento en el que, en el lecho de muerte de Robert, el hermano de este, Renly, le ofrece cien hombres armados a Ned para que dé un primer golpe y secuestre de manera sorpresiva a Joffrey, para tener ventaja frente a los Lannister («You Win or You Die» [«Ganas o mueres»], T1 / C7). Eddard decide rechazar la oferta porque, según dice, no quiere «deshonrar las últimas horas de Robert»; además, se siente seguro porque, antes de morir, Robert ha firmado una carta en la que nombra a Eddard Stark Protector del Reino. Stark piensa que, de alguna manera, ese trozo de papel le asegura su supervivencia en Desembarco del Rey, cosa que solo ocurriría en un mundo donde todos los hombres fueran tan honorables como él; sin embargo, ya hemos visto que en el mundo de *Juego de tronos* esto no es así. Otra vez queda demostrado que la estricta moralidad de Eddard Stark

juega en su contra tal y como se puede comprobar al final del capítulo, cuando es apresado por orden de Joffrey.

Ya que he sacado a colación el dilema sobre el asesinato de los últimos Targaryen, me gustaría continuar hablando sobre otro aspecto del mismo problema. Me refiero al asunto del asesinato de Daenerys como una representación del debate en torno a la razón de Estado. Uno de los grandes debates abiertos por *El Príncipe*, obra largamente vilipendiada, es precisamente el de la razón de Estado. Esto es así a pesar de que en la obra del florentino no se menciona ni una sola vez el concepto[5], ni se da una definición sistemática de ella. Pero no cabe duda de que los argumentos planteados por el florentino sobre la *virtù* política y el comportamiento de los príncipes nos hablan en el fondo de la autonomía de lo político, de la relación entre medios y fines, y entre moral y política, y de la introducción de una racionalidad técnica en el interior del ejercicio del poder; problemas todos ellos en torno a los cuales se configuran los debates sobre la razón de Estado en el siglo XVI y XVII (Peña Echevarría, 1998: XVIII).

El concepto de razón de Estado aparece definido por primera en el libro de Giovanni Botero *Della ragion di Stato* (1589). Sin embargo, el término ya era corriente entre algunos intelectuales como el obispo Giovanni della Casa o Francesco Guicciardini. Como ya hemos dicho, Maquiavelo no emplea nunca el término, pero sin duda hace una importante aportación a los debates sobre el problema de la razón de Estado[6].

En los *Discursos*, la otra gran obra de Nicolás Maquiavelo, el secretario florentino nos recuerda el caso de los hijos de Bruto. Lucio Junio Bruto (¿?-509 a.C.) expulsó del trono a Tarquinio el Soberbio, abolió la monarquía y fundó la república romana. Sus hijos, estando ellos acostumbrados a la corrupción, el abuso y los excesos propios de los últimos años de la monarquía romana,

---

[5] El uso del concepto «estado» en Maquiavelo es extenso, pero no así el de «razón de Estado».

[6] Para conocer más sobre los debates en torno a la razón de Estado, véase J. Peña Echevarría (1998), «Estudio preliminar», en *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Madrid, Tecnos.

conspiraron contra la recién instaurada república y lucharon por devolver al trono a Tarquinio. Lucio Junio Bruto, a pesar de ser el padre de los conspiradores, resolvió la ejecución de sus hijos.

Maquiavelo recurre a este episodio de la historia de Roma para explicarnos que, cuando en un Estado un determinado régimen es derrocado y sustituido por otro, es necesario «matar a los hijos de Bruto», es decir: neutralizar a todos aquellos que se beneficiaban del anterior equilibrio de poderes. Maquiavelo lo defiende como medida excepcional propia de momentos excepcionales, como son los momentos de fundación o transformación radical de los Estados. Como él mismo dice: «Después de una mutación de régimen político, de república en tiranía o de tiranía en república, es necesaria una persecución memorable de los enemigos de las condiciones actuales» (Maquiavelo, 2000 [1531]: 313).

En Poniente, por lo que sabemos de la serie, Robert Baratheon inició, junto a Eddard Stark y Jon Arryn, una rebelión en venganza por el ultraje que supuso el asesinato, por parte del rey Aerys II y su hijo Rhaegar, del padre, el hermano y la hermana de Eddard Stark. Tan solo conociendo el epíteto de Aerys II, el Rey Loco, nos podemos imaginar lo corrupto, infame y cruel que fueron los últimos años de los Targaryen. Quizá sería mucho decir que Robert Baratheon recuperó la libertad para los Siete Reinos, pero a riesgo de forzar el paralelismo mantendremos esta tesis: Robert acabó con un régimen de tiranía e instauró un régimen «libre» basado en un delicado equilibrio de poderes sostenido, como hemos dicho anteriormente, en la alianza política con los acaudalados Lannister[7] y la lealtad del Reino del Norte. El mantenimiento de esta paz del rey representa el bien de la comunidad frente a la guerra que solo traerá muerte y destrucción. Este dilema (guerra o paz) es al que Eddard Stark se enfrenta en numerosas ocasiones, dejando claro que su comportamiento no está guiado por la bús-

---

[7] Recordemos que en el capítulo «Lord Snow» ([«Lord Nieve», T1 / C3] se menciona durante el transcurso de una reunión del Consejo Privado que existe una deuda millonaria con los Lannister. En los libros se profundiza en la cuestión y es más bien el Banco de Braavos, a través de los Lannister, la base financiera del Reino.

queda del bien común ni por la comprensión de la irracionalidad ética del mundo.

Independientemente de que uno esté de acuerdo o no con esta tesis, podemos asumir que el rey Robert se encuentra ante la decisión de «matar a los hijos de Bruto» cuando plantea a Ned Stark la necesidad de hacer desaparecer a Daenerys Targaryen, la última descendiente con vida del antiguo linaje de los Targaryen.

Este dilema de matar o no a los hijos de Bruto plantea la cuestión de la razón de Estado, la posibilidad de aplicar al ejercicio del poder una ética diferente, de excepción, que tiene como fin último la conservación del Estado, que tenemos que entender que se asocia al bien común. Ante el dilema existen dos posiciones enfrentadas representadas por Eddard Stark y Robert Baratheon. El segundo asume desde el primer momento que se debe deshacer de Daenerys Targaryen, sobre todo tras enterarse de que Daenerys está embarazada. La posición antimaquiavélica está representada aquí, cómo no, por Eddard Stark, a quien le parece que tomar la decisión de «matar a los hijos de Bruto» entra en directo conflicto con su estricta moralidad de príncipe cristiano; además, según él, si se toma la decisión de acabar con los últimos Targaryen «no somos mejores que el Rey Loco» («The Wolf and The Lion» [«El lobo y el león»], T1 / C5).

En relación a este dilema me gustaría traer a colación un escena de la serie («The Wolf and The Lion») en la que Eddard Stark es convocado a una reunión del Consejo Privado y recibe de Robert Baratheon una lección maquiaveliana. En la escena, Eddard le plantea al rey que si se toma la decisión, Robert se «deshonrará para siempre». Ante esto, y con un cabreo considerable, Robert le replica:

> ¿Honor? ¡Tengo siete reinos que gobernar! Un rey, siete reinos. ¿Crees que el honor los mantiene a raya? ¿Crees que es el honor lo que mantiene la paz? Es el miedo, la sangre y el miedo.

Lo que Robert le plantea a Ned es que la lógica del poder no siempre se rige por el honor o cualquier otro precepto moral: existen decisiones difíciles que han de tomarse si uno quiere seguir manteniendo la posición que tiene, y si uno no quiere tomar-

las más vale que renuncie o que se prepare para ser derrocado. «Y quien instaura una tiranía y no mata a Bruto, o instaura un Estado libre y no mata a los hijos de Bruto, se mantiene poco tiempo.» Y es precisamente esa incapacidad de Eddard Stark de emplear «aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado» lo que le lleva a terminar su vida de una manera tan trágica.

En resumidas cuentas, Ned Stark es un hombre cuya rectitud moral no le permite ser malo cuando las circunstancias lo requieren; su honorabilidad no le deja hacer uso de «aquellos vicios sin los cuales difícilmente podrá salvar su Estado» (Maquiavelo, 1998 [1532]: 96). Es un hombre cuyo comportamiento está guiado por un estricto sentido de la justicia y la moral, y que es incapaz de comprender la irracionalidad ética del mundo en el que vive. Su comportamiento no está guiado por la búsqueda de ningún bien para la comunidad (en este caso, el mantenimiento de la paz del rey), sino que está guiado por el mantenimiento de su integridad moral y la salvación de su alma. Paradójicamente, no es hasta instantes antes de su ejecución que Ned Stark decide hacer uso de medios moralmente reprobables. Lo hace en ese caso porque cree que eso salvará su vida y la de su familia. Me refiero a cuando Ned Stark opta, momentos antes de su ejecución, por confesar su falsa condición de traidor y conspirador del reino. Eddard Stark lo hace para tratar de enmendar mediante medios poco éticos (mentir sobre su condición de traidor) el fracaso de una trayectoria éticamente impoluta. Sin embargo, como atestigua su cabeza rodando por el Septo de Baelor, ya era demasiado tarde. El estrepitoso fracaso de Ned Stark queda ahí como demostración de lo que no debería hacer un buen príncipe en el juego de tronos. Y esta lección vale tanto para la ficción como para la vida real.

Referencias bibliográficas

FRANZÉ, Javier (2009), «El problema del buen obrar individual en la ética política de Maquiavelo. A propósito de algunos pasajes de *Rescatando al soldado Ryan*», en *Centro de análisis e investigación política*, documento n.º 28 (octubre).

Maquiavelo, Nicolás (1998 [1532]), *El Príncipe*, Madrid, Alianza [para una edición de bolsillo reciente, véase la traducción de Fernando Doménech Rey en Akal, 2010].

— (2000 [1531]), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.

— (2006), *Escritos políticos breves*, 2.ª edición, Madrid, Tecnos.

Peña Echevarría, Javier (1998), «Estudio preliminar», en *La razón de Estado en España. Siglos xvi-xvii (Antología de textos)*, Madrid, Tecnos.

Skinner, Quentin (2008), *Maquiavelo*, Madrid, Alianza.

Lefort, Claude (2010), *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Madrid, Trotta.

VI. JUEGO SUCIO EN LA GUERRA POR EL PODER

Eneko Compains

> Todos son asesinos. El mundo lo construyen asesinos. Más os vale acostumbraros a verlo.
>
> SANDOR CLEGANE, EL PERRO

No soy politólogo ni conocía *Juego de tronos* antes de escribir este capítulo, pero sí soy una persona a la que, por lo general, le cuesta decir que no. Por ello, cuando recibí la invitación para participar en esta obra no supe negarme. Mis conocimientos sobre la serie eran realmente escasos. «Ya verás, Eneko, mucho sexo y mucha violencia», me había dicho un amigo. Sobre esa escueta base y tras varias sesiones maratonianas frente al televisor, me puse manos a la obra.

JUEGO DE TRONOS, ¿UNA SERIE MAQUIAVÉLICA?

La poca información recibida era cierta; que tanto el sexo como la violencia juegan un papel fundamental en la serie es algo incuestionable. Pero la cuestión es más amplia. No solo se trata de sexo o violencia; aparecen también el terror, la mentira, el dinero y otra serie de elementos que hacen del «juego de tronos» un permanente juego sucio en el que no hay muchas reglas que respetar y en el que el objetivo es siempre el mismo: la consecución del poder. Es en ese sentido en el que cabe preguntarse: ¿es esta una serie maquiavélica?

Acudiendo al diccionario[1] uno comprueba que «maquiavélico» es el «que tiene características consideradas del maquiavelis-

[1] Por ejemplo, *Wordreference* [http://www.wordreference.com/definicion/maquiav%C3%A9lico], que ofrece la definición de «maquiavélico» contenida en el *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 2005.

mo como la perfidia, la falta de escrúpulos o la astucia», así que, teniendo en cuenta que todas esas cualidades aparecen bien reflejadas en la serie, cabría responder que sí. Pero quedarse con la definición del diccionario sería hacer un análisis demasiado superficial. Para responder a la pregunta con un mínimo de rigor hay que ver quién fue Maquiavelo y qué es lo que dijo.

Maquiavelo (Niccolò Machiavelli) fue uno de los más importantes pensadores del renacimiento italiano y, a pesar de que normalmente su pensamiento se presente como frío y calculador, insensible o despiadado incluso, no todo el mundo comparte esa posición. De hecho, para buena parte de la intelectualidad, en su conocida obra *El Príncipe* (en la que hace afirmaciones realmente duras) no hizo sino poner al descubierto las verdaderas prácticas de poder de los gobernantes de su época, presentando la lucha por el poder con toda su crudeza y distinguiendo certeramente lo que no eran más que falsas apariencias de la dura realidad efectiva. Gustase más o gustase menos, normalmente la razón de Estado se imponía. Eso es lo que trató de explicar.

Lo hizo además hablando sin tapujos, situando su discurso «frente a las buenas palabras y las fábulas morales, de lado de la *verità effettuale*» (Forte Monge, 2011: XLV). Tanto es así que se podría decir que Maquiavelo fue uno de los primeros en atreverse a hablar sobre política sin pelos en la lengua, en abandonar hipocresías morales y en presentar la lucha por el poder como lo que realmente era: una práctica dura, sucia y engañosa, en la que el fin solía prevalecer sobre los medios. El bueno de Nicolás se explicaba así:

> siendo mi intención escribir algo útil para el que lo lea, he considerado más apropiado ir directamente a la verdad objetiva de los hechos que a su imaginaria representación. […] Está tan lejos el cómo se vive del cómo se debería vivir, que quien renuncie a lo que se hace en aras de lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su conservación; y es que un hombre que quiere hacer en todo profesión de bueno, acabará hundiéndose entre tantos que no lo son. (Maquiavelo, 2011, p. 51.)

Para Maquiavelo, pues, en política no existía eso que hoy día se conoce como juego limpio o *fair play*, y era necesario asumirlo si se quería ser eficaz en la lucha por el poder. Ante semejantes afirmaciones cabe preguntarse: ¿tan distinta es la política actual a lo descrito por Maquiavelo? ¿Tan distinta es respecto a lo que muestra *Juego de tronos*?

Si se atiende a lo que afirma la gran mayoría de políticos y poderosos de hoy día, la cosa está clara: vivimos en democracia, la separación de poderes es real y efectiva, y existen unas reglas del juego de las que nos hemos dotado libremente que han de ser respetadas y que garantizan la igualdad de posibilidades de acceso al poder. Es decir, según esta visión la lucha por el poder vendría a ser puro juego limpio, algo casi inmaculado; una especie de partida de ajedrez en la que todo el mundo, con las mismas piezas y unas reglas bien establecidas, compite en condiciones de igualdad.

Pero, ¿acaso no juegan sucio los poderosos de hoy? Más allá de las apariencias, ¿se respetan las reglas del juego? Es evidente que reyes y príncipes ya no gobiernan Europa como lo hacían en el siglo XVI; es evidente también que ya no se dan batallas a caballo ni son guerreros con arco o espada quienes disputan el poder; y es igualmente evidente que el fuego valyrio sigue siendo un arma imaginaria tan solo utilizada en *Juego de tronos*. Sin embargo, por encima de ello, ¿no sigue la política siendo un «juego» bastante sucio en el que normalmente, y por encima de apariencias, los poderosos aplican el «todo vale»? La posición que se va a defender a través de estas líneas es que sí. Por duro que suene, variables que aparecen bien retratadas en la serie como el terror, la violencia, la mentira o el dinero siguen desempeñando un papel decisivo en la ecuación política de la lucha por el poder, tanto a nivel estatal como en el ámbito internacional. La diferencia fundamental entre la serie y la realidad actual vendría a ser que, mientras en la primera apariencias y realidad efectiva van de la mano, en la segunda normalmente las apariencias engañan. Es lo que Maquiavelo puso de manifiesto hace ahora cinco siglos.

Buen ejemplo de ello lo tenemos hoy día en el ámbito internacional: quienes se llenan la boca con la palabra «paz» promueven guerras imperialistas; quienes impiden a países soberanos desa-

rrollar armas nucleares poseen arsenales repletos de ellas; quienes continuamente hablan de respeto a los derechos humanos sostienen un sistema económico que condena a la miseria a la mayor parte de la humanidad. Paradójico pero real, ¿verdad? Así es la *realpolitik*.

En cualquier caso, como se trata de hablar de *Juego de tronos* toca volver a la serie y analizar una a una algunas de las variables políticas que muestra. Variables como el terror, la violencia o la mentira. Hubiese sido un placer analizar alguna otra como el dinero o el sexo, pero ello excedía las posibilidades de este breve documento.

Juego sucio (I). El terror

En la primera temporada de *Juego de tronos* hay una conversación entre Robert Baratheon y Ned Stark que viene a reflejar mejor que ninguna otra el papel que desempeña el terror en la serie. La conversación se da en el marco de la petición que el rey hace a su Mano para asesinar a Daenerys Targaryen a fin de evitar que dé a luz a un descendiente de Khal Drogo, líder de los temibles dothrakis. Ned Stark se niega a cumplir dicho cometido, alegando que al tratarse de una mujer embarazada le resulta imposible hacerlo. Es cuestión de honor. Lejos de dar marcha atrás, en ese momento el rey pronuncia una frase memorable: «Tengo siete reinos que gobernar. ¿Crees que el honor los mantiene a raya? ¿Crees que el honor mantiene la paz? Es el miedo. El miedo y la sangre».

La respuesta real es hobbesiana a más no poder. Parece como si Robert Baratheon se hubiese leído el *Leviatán* y hubiese interiorizado las reflexiones del conocido pensador inglés del siglo XVII; aquello de que ante el hecho de que los hombres eran malos por naturaleza, para garantizar la paz y mantenerla era necesario instituir un poder lo suficientemente fuerte y temible (Hobbes, 2009: 153). La frase interesa aquí porque permite reflexionar sobre el papel que el terror ha desempeñado en la historia y juega hoy en las relaciones de poder.

«El terror se impone y se administra por los que, a su vez, más lo critican; no lo ve quien no lo quiere ver, pero si todo funciona mal o bien es gracias a él», cantan los geniales *Riot Propaganda*. ¿Es eso cierto? Más allá de las apariencias y de que todas las voces oficiales lo rechacen, ¿sigue cumpliendo el terror / miedo hoy una función política? Quien suscribe opina que sí y lo va a procurar explicar, pero va a acudir primero a la historia para mostrar que no siempre el terror ha sido una herramienta en manos de fuerzas reaccionarias. Una ojeada rápida a la misma permite ver que tanto fuerzas revolucionarias como reaccionarias se han valido del mismo para cambiar o mantener las relaciones de poder, si bien se trataba de terrores radicalmente distintos. Vaya eso por delante.

Dentro del primer caso, se encuentra por ejemplo el papel que los revolucionarios franceses dieron al terror en el bienio democrático-revolucionario de 1792-1794. Lo hacían en un contexto crítico. Llevaban apenas tres años procurando cambiar el rumbo de la historia y las dificultades aparecían por todas partes: conspiraciones realistas, invasiones extranjeras, faccionalismo, espionaje y traición. Ante tal panorama los *sans-culottes* de París, los descamisados, los de abajo, habían irrumpido en la Convención: «Se acabó el tiempo de deliberar; es hora de actuar». Fue el genial Robespierre, para muchos sanguinario, para otros pacifista (Žižek, 2010: 8), quien asumió la responsabilidad y proclamó el gobierno de la virtud y el terror:

> Si el principal instrumento del gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución deben ser a la vez la virtud y el terror: la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. (Robespierre, 2010: 220.)

Eran conscientes de la dureza de su decisión. Eran conscientes, como Saint-Just (mano derecha de Robespierre), de que «lo que más se parece a la virtud es un gran crimen» (Arendt, 2009: 122). Pero eran conscientes también de que lo contrario los conducía a la derrota de las fuerzas revolucionarias y no estaban dispuestos a admitirlo. Sería necesario aterrorizar a la poderosa minoría que pretendía llevar a Francia de vuelta al pasado. Así las cosas, a quie-

nes no compartían su visión, a quienes no compartían que poner punto final al feudalismo exigía algo más que buenas palabras, les recriminaron: «Vosotros queréis la revolución sin revolución».

La puesta en marcha de su apuesta, en forma de «justicia rápida, severa e inflexible»[2], de cárcel y guillotina, dejó 16.594 personas ejecutadas y en torno a medio millón de detenidos entre marzo de 1793 y agosto de 1794 (Blanco Valdés, 2006: 333). Son, desde luego, cifras que ponen los pelos de punta. Lamentablemente, ni con eso les valió para alcanzar su objetivo de una democracia social de corte rousseauniana, ya que fueron finalmente aplastados. Por cierto que los termidorianos, aquellos que pusieron fin a la supuesta «locura» *robespierrista*, no fueron mucho menos terroríficos. Es algo que conviene recordar, más que nada para evitar hipócritas juicios morales.

Pero a lo largo de la historia no han sido los franceses los únicos revolucionarios en hacer apología del terror para defender sus avances. Algo similar hicieron los bolcheviques rusos en los años siguientes al triunfo revolucionario de octubre de 1917, en este caso por boca de Trotsky. El contexto era similar. Poderosas fuerzas reaccionarias frente al débil y recién creado gobierno de los sóviets; amenaza extranjera; espionaje, faccionalismo, traición. La situación exigía medidas drásticas y así lo asumieron, públicamente, sin ocultismos. Terrorismo y comunismo.

> El que en principio renuncia al terrorismo, esto es, a las medidas de intimidación y represión con respecto a la contrarrevolución armada, debe renunciar también a la dominación política de la clase obrera, a su dictadura revolucionaria. (Trotsky, 2009: 109.)

Lo paradójico de todo era que, siendo ellos comunistas, y por lo tanto firmes defensores de la desaparición del Estado a través de un proceso de extinción, en el momento de su llegada al poder las circunstancias les estaban obligando a que este se manifestase con más fuerza que nunca como una auténtica máquina represiva.

---

[2] Es la breve definición que Robespierre dio al terror judicial de la Revolución francesa.

Trotsky lo explicaba con una metáfora: «Así como la lámpara antes de extinguirse brilla con una luz más viva, el Estado, antes de desaparecer, reviste la forma de dictadura del proletariado; es decir, del más despiadado gobierno…» (Trotsky, 2009: 291-292). Sería en cualquier caso y a diferencia del terror de los zares, por lo menos en teoría, un terror impuesto por una mayoría sobre la minoría privilegiada y reaccionaria; en un contexto, además, marcado por la violencia extrema de todos los contendientes políticos y en el que las cosas difícilmente se podían hacer de otra manera.

Visto desde hoy, el dato que más puede llamar la atención del lector es el hecho de que se asumiese públicamente el terror como herramienta política. Cabe decir, pues, que por lo menos tuvieron la honestidad revolucionaria de asumir la dureza de sus actos. De hecho, según Žižek, precisamente es con respecto al terror político como uno puede situar la brecha que separa la era de Lenin del estalinismo. Tal y como explica el filósofo esloveno, mientras en tiempos de Lenin el terror se admitía abiertamente, sin contemplaciones, en tiempos de Stalin el estatus simbólico del terror cambió radicalmente: «el terror se convirtió en el impreciso y públicamente no reconocido complemento obsceno del discurso oficial público». (Žižek, 2009: 30-31). Es algo que ocurriría en muchísimas dictaduras y que explica parte de lo que hoy sucede. El terror está y se promueve (por muy distintos medios en cada época y lugar), pero no se asume.

Evidentemente se puede pensar que lo que *montagnards* y bolcheviques promovieron no fue más que una auténtica barbaridad; pero no sería justo pensarlo sin preguntarse antes si era posible hacer las cosas de otra manera. Y es que precisamente esto es lo que ha distinguido históricamente a los leninistas, los verdaderos comunistas, de los izquierdistas liberales. Lo describía muy bien Alex Callinicos al reflexionar sobre la ética revolucionaria. Mientras los primeros siempre han estado dispuestos a asumir las consecuencias de sus actos por duras que estas fueran (lo cual no significa que todos los medios estén justificados), los segundos, aun queriendo una verdadera revolución, han eludido el precio a pagar por ella; han preferido «recurrir al alma bella y conservar las manos limpias». Eso sí, dejando el mundo tal como está (Callinicos, 2010: 21).

En este punto cabe preguntarse qué es menos ético: fortalecer las posibilidades de cambio revolucionario asumiendo el duro coste humano que ello pueda generar, o resignarse y permitir así que se mantenga un *statu quo* que genera costes humanos mucho mayores y que solo subsiste empleando la violencia contra la mayoría. Robespierre lo tenía claro: «Castigar a los opresores de la humanidad es clemencia. Perdonarlos es barbarie» (Robespierre, 2010: 223). Pero, ¿hoy día? Sirva la pregunta como invitación a la reflexión.

En cualquier caso no es nada el terror de estos revolucionarios, verdaderos «quijotes», en comparación con el que ha generado a lo largo del siglo XX y lo que llevamos del XXI el auténtico tirano mundial, el capitalismo. Ese sí que se ha valido y se vale del terror como nadie. Lo narra estupendamente Naomi Klein en su genial obra *La doctrina del shock*, en la que explica con ejemplos que van de Chile a Rusia, pasando por China, Sudáfrica y otros, cómo en muchas ocasiones el terror es la herramienta clave para que los capitalistas puedan imponer las recetas neoliberales que, de otra forma, les resultaría imposible llevar a cabo (Klein, 2007).

Lo importante, según Klein, es valerse de un estado de *shock* que se haya generalizado en la sociedad. Un estado de *shock* que genera un efecto paralizante en las atemorizadas capas populares y que les lleva, en situaciones extremas, a asumir lo que les venga encima. Si el *shock* ha sido creado por causas naturales (como en el caso de catástrofes naturales, por ejemplo), tanto mejor. Pero si no es así, el *shock* se crea y se inocula en la sociedad, y para ello igual vale un bombardeo mediático repleto de mensajes alarmistas que pasarse directamente al «matonismo» y promover un golpe de Estado.

El libro viene a desmontar la tesis de Milton Friedman y sus secuaces de la Escuela de Chicago, gurús del neoliberalismo que afirmaban que la libertad política y la democracia venían a ser la otra cara de la moneda del liberalismo económico. Por lo visto, lo uno llevaba a lo otro. Nada más lejos de la realidad. Si no que se lo pregunten a los chilenos de la década de 1970: en el momento en que las urnas pusieron rumbo al socialismo llegó Pinochet a poner orden. O a los venezolanos de finales de los ochenta, que

comprobaron en carne propia cómo el paquete neoliberal del presidente Carlos Andrés Pérez se abría camino solo tras dejar miles de muertos en las calles de Caracas. O a los chinos de las revueltas de principios de los años noventa, que constataron que la apertura económica al capitalismo no traería mayor democracia. Son tan solo pequeños ejemplos de una larga cadena, uno de cuyos últimos ejemplos claros fue el golpe contra Zelaya en Honduras.

Pero, ¿y en la actual Europa de la democracia y los derechos humanos? ¿Sigue operando el terror? ¿Sigue operando el miedo? Evidentemente son más sutiles, pero el miedo sigue operando y haciendo el trabajo sucio. Como gestar un golpe militar no parece del todo viable en la «moderna» Europa occidental (en España, quién sabe), se gesta un golpe «de mercado»; golpe de mercado en el que medios de comunicación y policía desempeñan un papel fundamental. Primero bombardean a la población con un sinfín de mensajes alarmistas que, obviamente, calan y atemorizan a todo el mundo. «Crisis, crisis, crisis». Luego, preparan a la gente para asumir lo que viene sin protestar: «Los recortes son duros pero necesarios. ¡Claro! Como hay crisis…». Para colmo, además, se hace sentir culpable a todo el mundo: «Hemos vivido por encima de nuestras posibilidades», dicen. ¡Como si la crisis no tuviese responsables y hubiese llegado por arte de magia! Y ya por último la troika financiera[3] envía a los hombre de negro, los *men in black* (tan democráticamente elegidos ellos), que esta vez no vienen a cazar extraterrestres al estilo Will Smith, sino a asegurarse de que la gran estafa al pueblo se consuma. El resultado: los de arriba más arriba, y los de abajo más abajo. Democracia ausente y mercado presente; eso es lo que está ocurriendo. Huelga decir que a quien en esas circunstancias se atreve a protestar (y no a hacer como que protesta) no le espera más que la represión.

Por todo ello, lo que toca ahora es demostrar que Fukuyama erró pronosticando el «fin de la historia»; toca demostrar que tanto democracia burguesa como mercado capitalista no son nada definitivo. Para ello, sin embargo, y volviendo a los *Riot Propaganda*, es

[3] Triada financiera formada por la Comisión Europea, el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional.

necesario que las clases populares se sacudan el miedo y que este, más pronto que tarde, «cambie de bando». Se trata de un paso previo e imprescindible para que el actual estado de cosas cambie.

Juego sucio (II). La violencia

Otra variable política que juega un papel fundamental en *Juego de tronos* es la violencia, tan reprobada en los discursos de los políticos de hoy, pero que sin embargo todos los poderosos practican. En la serie aparece bajo distintas formas y con distintas funciones: ya sea para vengarse, para impartir justicia o para eliminar enemigos, su presencia es permanente. En cualquier caso, se manifiesta principalmente en forma de fuerza militar para tomar el poder. Basta ver un par de capítulos de la serie para comprobar que, para estar en el poder, hay que imponerse en la guerra, y que por lo tanto el poderío militar resulta imprescindible para quien tiene aspiraciones de tomar el trono.

Hay una conversación en el primer capítulo de la segunda temporada entre la sacerdotisa Melisandre de Asshai y el caballero Davos Seaworth que ilustra perfectamente lo anterior. Se trata de una discusión sobre si Stannis Baratheon tendría por sí solo suficiente fuerza militar para asaltar Desembarco del Rey y hacerse con el poder, o por el contrario sería necesario buscar aliados. La sacerdotisa, con fe absoluta en sus predicciones y profecías afirma que «El Señor de Luz apoya a Stannis, no necesita más», a lo que su interlocutor, convencido de que hacen falta aliados, responde: «¿Y cuántos barcos tiene el Señor de Luz en su flota?».

Hay una frase de la época previa a la Segunda Guerra Mundial, de esas que se califican de «históricas», que recuerda muchísimo a la anterior. La pronunció Stalin en mayo de 1935. Según cuentan, Pierre Laval, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores del Frente Popular francés, con honda preocupación porque la Alemania de Hitler restablecía sus fuerzas aéreas y tras haber estado discutiendo con cuántas divisiones se podría defender Francia, pidió al premier soviético que relajase su presión sobre los católicos rusos a fin de que ellos pudieran mejorar sus relaciones con el papa (por en-

tender que un eventual pronunciamiento de este podría favorecerles). Ni corto ni perezoso, Stalin dio una respuesta similar a la de Davos Seaworth: «¿Y cuántas divisiones tiene el papa?».

La respuesta retrata muy bien el papel fundamental que la fuerza militar ha desempeñado en las relaciones internacionales de poder; y es que en este ámbito, si alguna corriente ideológica se ha impuesto, ha sido la del realismo político. Como explica García Picazo, con base en las ideas de Maquiavelo, Bodino, Hobbes o Hegel, ven

> en la guerra algo inevitable, inherente a la condición humana, una necesidad e incluso un factor de progreso de las sociedades humanas. [...] La política internacional se entiende como una política de fuerza, siendo el Derecho expresión y sanción del poder que ejercen los más fuertes de la escena internacional sobre los más desfavorecidos, que jugarán la carta de las alianzas oportunistas para sacar cortas ventajas de su relación subordinada con las potencias. La idea subyacente es la de que «el fin justifica los medios», y este fin suele ser consolidar posiciones dominantes o de fuerza en la escena internacional. (García Picazo, 2010: 53.)

Dicho esto cabe preguntarse: y hoy día, ¿sigue siendo tan fundamental el papel de la violencia (en forma de fuerza militar) a la hora de explicar las relaciones internacionales? Guste o no, hay que responde que sí, que básicamente es lo que se impone en la escena internacional. El pacifismo está muy bien pero tiene escaso peso en las relaciones internacionales. Y ello a pesar de que se nos quiera hacer creer que estas se basan en la diplomacia y el respeto a la soberanía de los Estados, o que existen organismos internacionales, como la ONU, capaces de garantizar la paz mundial, etcétera.

No hay más que analizar cuál ha sido y es la actitud de quien, a día de hoy, sigue siendo potencia hegemónica mundial: los Estados Unidos de América. Poco importan en los despachos de su Departamento de Estado posibles resoluciones de la ONU. No creen que las relaciones internacionales se rijan por parámetros democráticos. Su macabra tradición de golpismo y de guerra im-

perialista así lo atestigua. Lo único que les importa es mantener a salvo sus intereses económicos y geoestratégicos, y para ello lo que vale es la fuerza.

Pero no son solo ellos quienes entienden que, en el ámbito internacional, la fuerza es la que hace el derecho. No hay más que ver las cifras sobre el gasto militar de cada país para darse cuenta de ello. Un reciente estudio del SIPRI[4] por ejemplo desvela que, entre los seis países que mayor gasto militar realizaron en 2012, cinco son miembros permanentes del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. Es decir, que los encargados de garantizar la paz y seguridad mundial, «por si acaso», están armados hasta los dientes.

A quien pretenda poner en tela de juicio los intereses estratégicos de las potencias hegemónicas, o simplemente desarrollar un proyecto político distinto, más le vale tomar nota de ello. De hecho, quien ha podido, lo ha hecho y con notable éxito. Y es que ¿se podría entender que Corea del Norte siga conservando su soberanía y no haya sido invadida si no fuese porque ha sido capaz de desarrollar armamento nuclear? ¿Seguiría Cuba rumbo al socialismo si no estuvieran armados hasta los dientes? ¿Podría entenderse que la revolución bolivariana en Venezuela siga adelante si no es porque el apoyo de los militares sigue siendo firme y se ha puesto en marcha una amplia y preparada reserva militar popular? Chávez siempre afirmó que su revolución era pacífica, pero no desarmada; hizo bien. El golpe de Estado en Honduras contra Zelaya muestra lo acertado de su reflexión.

Eso sí, como supuestamente esta es la era de la paz, la democracia y los derechos humanos, quienes promueven la guerra imperialista disfrazan lo que no es más que eso con objetivos más asumibles por la sociedad. ¿Quién no recuerda la invasión de Afganistán, a la que bautizaron como «Justicia infinita» –*Infinite*

---

[4] SIPRI: Instituto Internacional para la Investigación de la Paz de Estocolomo (por sus siglas en inglés). Para un breve resumen del mencionado estudio, véase Elena Sanz, «El ranking de los países con más gasto militar», *Muy Interesante*, 8 de mayo de 2013 [disponible en http://www.muyinteresante.es/historia/articulo/el-ranking-de-los-paises-con-mas-gasto-militar-561368006655].

Justice– primero y «Libertad duradera» –*Enduring Freedom*– después? De eufemismos saben mucho los poderosos: lo que no es más que pura guerra se califica de «misión humanitaria» o «ataque preventivo»; lo que no son más que intereses económicos y geoestratégicos se disfrazan «oficialmente» de objetivos como democracia o libertad. Sin embargo, uno no tiene más que ver la altísima calidad de la democracia exportada a Irak o Libia, y las magras cuentas de resultados que presentan las empresas concesionarias de la reconstrucción o de los recursos energéticos de dichos países, para cerciorarse de la falsedad del discurso oficial. Si no fuese un asunto tan grave la cosa sería para reírse.

Por ello, una vez más, conviene recordar las sabias palabras de Maquiavelo de que, en política, apariencias y realidad efectiva se disocian permanentemente. Y es que, en un ejercicio mayúsculo de hipocresía política, la mayoría de los políticos que promueven dichas guerras rechazarán el uso de la violencia con fines políticos; condenarán la violencia «venga de donde venga»; calificarán de «acto terrorista» la simple quema de un cajero automático; satanizarán a los jóvenes que plantan cara a la crisis-estafa a base de piedras y cohetes. Es decir, como afirma Žižek, se tolera «el asesinato abstracto-anónimo de miles de personas mientras se condenan los casos individuales de violación de los derechos humanos» (Žižek, 2009: 60); o de violencia contestataria, cabría añadir. Y, para colmo, siempre habrá gente lo suficientemente estúpida o vendida como para darle a Obama el mismo Nobel de la paz que le dieron a un auténtico titán de la lucha por la libertad como Nelson Mandela.

Juego sucio (III). La mentira

Al igual que el terror y la violencia, en *Juego de tronos* la mentira también aparece bien retratada como herramienta política en la lucha por el poder. De hecho, en realidad ocupa un papel central, ya que la permanente disputa por el poder obedece a la mentira que consiguen gestar los Lannister, colocando en el trono a Joffrey como si fuera un verdadero hijo de Robert Baratheon,

cuando realmente es fruto de la relación incestuosa entre Cersei y Jaime Lannister.

Hay una conversación entre Cersei y Joffrey en el tercer capítulo de la primera temporada que ilustra estupendamente lo real de la mentira en política. La conversación sucede en el momento en que la reina está curando a su hijo las heridas sufridas por el ataque del lobo huargo de Arya Stark. Tras un breve rifirrafe sobre qué ocurrió y qué no con el lobo, sobre si el príncipe luchó heroicamente o no, Cersei pide a su hijo que mienta y suelta una frase lapidaria: «Algún día tú serás rey y la verdad será lo que tú digas». Resulta evidente que a lo largo de la historia son muchísimos los gobernantes que han sacado ventaja política de la mentira. Ya lo advertía una vez más Maquiavelo al tratar el tema de si los príncipes debían mantener su palabra o no:

> La experiencia muestra cómo en nuestros días han sido los príncipes que han sido poco fieles a la misma, y sabido con astucia enredar las cabezas de los hombres, quienes han llevado a cabo las mayores empresas y dejado finalmente atrás a los que mantuvieron la lealtad. (Maquiavelo, 2011: 58.)

De hecho, frases célebres ha dejado para la historia el tema de la mentira. Una de las más conocidas, sin lugar a dudas, es la pronunciada por Joseph Goebbels, quien fuera ministro de Propaganda de la Alemania nazi, que en pleno apogeo nacionalsocialista afirmaba que «una mentira repetida mil veces se convierte en verdad». Pero la mentira, hay que decirlo, no estuvo presente como activo político en ese bando solamente. Por esas mismas fechas, Winston Churchill, primer ministro británico, tampoco se quedó corto, y aunque menos conocida pronunció una frase contundente: «En la guerra la verdad tiene que tener una escolta de mentiras» (Grey, 1985).

Lo cierto es que la mentira es una herramienta tan vigente en política que se podrían escribir ríos de tinta llenos de ejemplos en que la máxima de Goebbels se ha impuesto; en que los poderosos, valiéndose de medios de comunicación aparentemente independientes pero lacayos en la práctica, han impuesto su versión oficial.

A nivel internacional, y por ceñirnos a los últimos años, uno de los mayores escándalos fue el protagonizado por Bush y las armas químicas en Irak. Sin entrar a analizar si la mentira comenzó antes del 11-S (con un autogolpe disfrazado de ataque terrorista) o justo después, lo cierto es que la mentira se impuso una vez más para poder legitimar lo que no eran sino los primeros pasos de la última oleada de imperialismo estadounidense.

En el Estado español el caso más sonado lo ofrecen las mentiras sobre el 11-M del último gobierno Aznar. Fue un suceso extraordinario. Sin embargo, lo más extraordinario no fueron las mentiras (que son una constante de los gobiernos españoles en relación al contencioso vasco); lo extraordinario fueron los atentados, la movilización popular que desenmascaró la mentira, y el hecho de que el Partido Popular perdiese unas elecciones que tenía ganadas y que hubiese ganado de no haber mentido.

Como se ve, lo más normal es que la mentira y la manipulación la sufran los de abajo, que la sufren incluso cuando llegan arriba. Es lo que le ocurrió durante todos sus años de gobierno revolucionario al inigualable Hugo Chávez, víctima principal de las burdas mentiras que los medios occidentales divulgaron y divulgan contra Venezuela (incluso aquellos medios tan «progres» como *El País*).

«Chávez es un dictador»; «Se quiere perpetuar en el poder»; «En Venezuela no hay libertad de expresión». ¿Quién no ha visto o leído mensajes similares en distintos medios de comunicación? Continuas mentiras para hacerle creer a la gente que en Venezuela se ha vivido poco menos que bajo una tiranía. Es lo que Eduardo Galeano llamó «el caso más claro y escandaloso de manipulación de la opinión pública mundial».

En una conferencia pronunciada en Italia hace ahora unos años[5], el genial escritor uruguayo afirmaba que, si Chávez era un dictador, no dejaba de ser un «extraño dictador». Un extraño dictador que en poco más de 13 años ganó cuatro elecciones presidenciales y tres parlamentarias (los *chavistas*); que consultó al pueblo en referéndum hasta en seis ocasiones; que sometió su cargo a

---

[5] La conferencia está disponible en *YouTube* [http://www.youtube.com/watch?v=9I0WZFi99jw].

referéndum revocatorio (algo que ningún líder mundial ha hecho) para que el pueblo decidiese quitarlo o no; que puso en marcha el que en opinión de la Fundación Carter es el sistema electoral más perfecto que existe a nivel mundial, para que de una vez en Venezuela dejasen de votar los muertos tal y como lo venían haciendo en las décadas precedentes. ¿Que se quería perpetuar en el poder? ¿Que no ponía fin a su mandato? ¿Y qué tiene ello de malo si era el pueblo venezolano el que una y otra vez así lo decidía? No deja de ser curioso además que, entre aquellos que se atrevían a achacarle el aferrarse al poder, estuviera el sector monárquico del Estado español. Es el colmo de colmos, y es que para sí quisiera cualquier gobernante el bagaje democrático del comandante Chávez.

Lo de que en Venezuela no hay libertad de expresión es de traca y se contesta por sí solo. Si en Venezuela no hay libertad de expresión, ¿cómo es que la gran mayoría de los medios están en manos opositoras?; ¿cómo es que día sí y día también pueden denunciar que en Venezuela no hay libertad de expresión?; ¿cómo es que día sí y día también someten al gobierno a una crítica feroz, llegando incluso a las injurias y calumnias sin que pase absolutamente nada? En el Estado español, donde ningún medio mayoritario denuncia la falta de libertad de expresión, se han cerrado periódicos y revistas, o se ha llevado ante los tribunales a cantantes y dibujantes incluso. No están para dar muchas lecciones.

Dice un proverbio africano que hasta que los leones no tengan historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador. Como no parece que a corto plazo los leones vayan a tener historiadores, conviene tener presente la máxima de Malcolm X, esa que aparece en un sinfín de camisetas y pegatinas: «Si no estáis prevenidos ante los medios de comunicación, os harán amar al opresor y odiar al oprimido». Qué gran verdad.

Juego sucio (IV). La política de Estado sobre Euskal Herria

Otra conversación mantenida entre Joffrey y su madre permite hacer una última reflexión, en este caso, sobre Euskal Herria o el pueblo vasco, los «norteños» del Estado español. Se trata de

un momento en el que madre e hijo reflexionan sobre la forma de gobernar y cómo tratar a los Stark. Cuando Cersei le pregunta cómo lo haría, un Joffrey completamente asqueado contesta: «Concedemos a los norteños demasiado poder. Se consideran nuestros iguales. […] Los aplastaría. Tomaría Invernalia y nombraría a alguien leal para ser el guardián del Norte». Su madre, mucho más astuta, procura explicarle que a largo plazo eso sería enormemente difícil e incluso contraproducente, que sería imposible gobernarlos, por lo que termina dándole un consejo: «Un buen rey sabe cuándo ahorrar fuerzas y cuándo destruir a sus enemigos».

En este caso bien parece que Cersei fuese estudiosa, una vez más, de Maquiavelo, ya que su reflexión es similar a otra reflejada en uno de los pasajes más conocidos de *El Príncipe:*

> Así pues, necesitando un príncipe saber hacer buen uso de la bestia, debe entre todas secundar a la zorra y al león, porque el león no se defiende de las trampas, ni la zorra de los lobos. Requiere, por tanto, ser zorra para reconocer las trampas, y león para amedrentar a los lobos. (Maquiavelo, 2011: 58.)

Seguramente, impulsos similares a los de Joffrey han tenido buena parte de los gobernantes españoles con respecto al País Vasco. De hecho, la política tanto de la derecha como de la supuesta izquierda en relación a Euskal Herria ha sido siempre la de mano dura, la mayoría de las veces (como ahora) con una cerrazón absoluta a cualquier tipo de diálogo, negociación o acuerdo. Una política que, por cierto, no ha hecho sino contribuir a alimentar una espiral de violencia que ha generado infinidad de sufrimiento, pero que no ha traído absolutamente ninguna solución política a los problemas del país. Y desde luego, hay que decirlo claro, ha sido una política llena de juego sucio. De hecho, si en algún lugar han jugado sucio los poderosos del Estado ese lugar ha sido Euskal Herria, a pesar de que los medios de comunicación estatales hayan distorsionado lo que ocurría de forma permanente.

¿Por qué se mantiene que el Estado ha jugado sucio? Por lo siguiente: a lo largo de todos estos últimos años se ha podido oír

hasta la extenuación a gobernantes españoles hablar del «respeto a las reglas del juego» (a veces han añadido «democrático») o de respeto a unos determinados principios éticos para poder actuar en política. Bajo esas premisas, decían, «todo será posible» e incluso «El Estado sabrá ser generoso» (Aznar *dixit*). Sin embargo, y obviando la no poco importante cuestión de que jamás se ha respetado la voz del pueblo vasco sobre unas reglas del juego hechas a la medida de otros (y que moldean como quieren), aquellos que han exigido un escrupuloso respeto a las mismas han sido los primeros en saltárselas siempre que les ha convenido.

Buena muestra de ello son la Triple A, el Batallón Vasco Español o los GAL (cuyo fin, por cierto, nada tuvo que ver con consideraciones éticas)[6]; el empleo sistemático de la tortura, con miles de torturados en las últimas décadas[7]; la detención y encarcelamiento de cientos de personas por sus actividades exclusivamente políticas; la ilegalización de organizaciones sociales y políticas; la suspensión del derecho de sufragio activo y pasivo para miles de personas; el cierre de distintos medios de comunicación; la política de dispersión penitenciaria, la doctrina Parot[8], las continuas prohibiciones e imposiciones… La lista es interminable. Evidentemente, no se va a esconder que la violencia armada ejercida por ETA ha generado infinidad de sufrimiento; eso es incuestionable. Sin embargo, no deja de ser sorprendente que, en-

---

[6] Como recientemente ha explicado José Amedo, a la «guerra sucia» solo se le puso fin una vez cumplido el objetivo político (obligar a Francia a colaborar en la lucha contra ETA). La cuestión solo se investigó cuando saltó a la luz el uso fraudulento de los fondos reservados y el PP decidió meterla dentro de la batalla partidista.

[7] Es algo que han venido denunciando reiteradamente organizaciones de derechos humanos, como Amnistía Internacional o Human Rights Watch, e instituciones internacionales independientes, como el Relator de la ONU para la Tortura o el Comisario para los Derechos Humanos del Consejo de Europa –cargo este último ejercido por Nils Muižnieks, cuyo informe de 9 de octubre de 2013 se puede consultar en la página web de *Council of Europe. Commissioner for Human Rights* [https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?id=2106465].

[8] Felizmente declarada vulneradora de los derechos humanos por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos con sede en Estrasburgo.

tre quienes se atreven a exigir unos mínimos principios éticos a lo que ellos llaman su «entorno», estén los mismos que vitorearon a criminales como Galindo, Vera y Barrionuevo; los mismos que se niegan a perseguir a criminales franquistas o los mismos que indultan e incluso premian de forma sistemática a policías torturadores. En definitiva, los que confunden Estado de derecho con Estado *de derechas*.

Por si eso fuera poco, cuando la violencia de ETA ha desaparecido para siempre del escenario político vasco, no han dudado en combatir a toda costa la fortaleza política y electoral de la izquierda abertzale, ni han dudado en torpedear la apertura de un verdadero proceso de paz, con las mismas recetas de siempre: represión y nuevas ilegalizaciones; en los últimos casos, deteniendo a personas que trabajaban por los derechos humanos de los presos en el marco de la organización Herrira, ordenando el cierre de un medio de comunicación como *Ateak Ireki*, o deteniendo y encarcelando a varias abogadas y ex presos. Todo ello viene a demostrar que quien ostenta el poder en el Estado no adopta sus decisiones políticas en base a consideraciones éticas, sino en aras a favorecer su posición de fuerza.

Visto lo visto, uno no sabe si han sido zorra y león o todo lo contrario, pero a la vista de los resultados está que no han sido muy inteligentes. Su política no ha traído sino un auge de la conciencia nacional vasca, del independentismo (con especial incidencia en la juventud), achicando cada vez más el espacio político de quienes a estas alturas siguen defendiendo la entelequia (más que contrastada) de que es posible que esta España respete algún día los hechos nacionales de las nacionalidades periféricas del Estado con todas sus consecuencias.

Lamentablemente, toca asumir que no ha llegado todavía a la Moncloa un inquilino con talla de estadista que, creyendo (legítimamente) en la «grandeza» de la unidad de España, asuma que la misma, en pleno siglo XXI, no puede depender de su dimensión geográfica, sino de la firme voluntad de los pueblos que libremente decidieran integrarla. Puede que su cerrazón haga hoy España geográficamente mayor, pero desde luego la hace políticamente mucho más débil. Deberían reflexionar y cambiar. De lo

contrario, lo más probable es que al más puro estilo Robb Stark, al cual proclaman «Rey en el Norte» sin más apoyos ni reconocimiento que el de los suyos, vascas y vascos decidan proclamar unilateralmente una república (ojalá que socialista) entre el Ebro y el Atturri.

La izquierda española, por cierto, podría ayudar, y mucho, en que la situación actual cambie. Seguramente es cierto que desde la izquierda independentista ha faltado pedagogía para hacerse entender; pero tampoco resulta menos cierto que la mayor parte de la izquierda estatal siempre ha visto con recelo, desconfianza e incluso rechazo los nacionalismos periféricos, sin llegar a comprender que no es lo mismo el nacionalismo de los poderosos que el de los oprimidos (como no es lo mismo el furor *yankee* que el patriotismo cubano). Como muy bien dijo Argala hace ya varias décadas, lo que une a trabajadores vascos y españoles no es pertenecer a una misma nación, sino a una misma clase: la clase trabajadora. Ya es hora de entender que la mejor forma de cultivar el internacionalismo es permitir y favorecer que el proceso revolucionario y social avance allí donde haya condiciones para ello (Valencia, 2011: 42). En Euskal Herria hay condiciones, no perfectas pero sí buenas, para un profundo cambio social y político. Para materializarlas, sin embargo, le es imprescindible el derecho a decidir. Eso es lo que la izquierda estatal debiera comprender.

Conclusión

La conclusión de este escrito es tan breve como sencilla. Tanto en *Juego de tronos* como en la política real, los poderosos suelen jugar sucio. Es algo que no gusta pero que más vale tener presente; normalmente, quien más respeto exige a las reglas del juego, más las vulnera. Lo paradójico de todo es que mientras en una serie imaginaria como *Juego de tronos* algo tan real como el juego sucio aparece bien a las claras, en la política real normalmente está encubierto. Así que, recordando la pregunta que se formulaba al principio sobre si la serie es maquiavélica o no, se podría

concluir que sí, en la medida en que muestra a las claras distintos elementos de la política real.

Para acabar, no podía ponerse fin a este escrito, basado en distintas frases de *Juego de tronos*, sin mencionar por lo menos una del genial Tyrion Lannister. Afirmaba el menor de los maquiavélicos hermanos que «Una mente necesita libros tanto como una espada una piedra de afilar». Si el presente texto hubiere ayudado a «afilar» un poco alguna conciencia, este autor estaría más que satisfecho.

Bibliografía

ARENDT, Hannah (2009), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.

BLANCO VALDÉS, Roberto (2006), *El valor de la Constitución*, Madrid, Alianza.

CALLINICOS, Alex (2010), «¿Leninismo en el siglo XXI? Lenin, Weber y la política de la responsabilidad», en Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Žižek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal.

FORTE MONGE, Juan Manuel (2011), «Estudio introductorio: Maquiavelo, el arte del Estado», en Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*…, *op. cit. infra*.

GARCÍA PICAZO, Paloma (2010), *Teoría breve de las relaciones internacionales*, Madrid, Tecnos.

HOBBES, Thomas (2009), *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza.

KLEIN, Naomi (2007), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Paidós.

MAQUIAVELO, Nicolás (2011), *El Príncipe*, *Del arte de la Guerra*, *Discursos*, Madrid, Gredos.

ROBESPIERRE, Maximilien de (2010), *Virtud y Terror*, Madrid, Akal.

TROTSKY, Leon (2009), *Terrorismo y comunismo*, Madrid, Akal.

VALENCIA, Jesús (2011), *La ternura de los pueblos. Euskal Herria internacionalista*, Tafalla, Txalaparta.

ŽIŽEK, Slavoj (2009), *Sobre la violencia, seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós.

— (2009), «Prólogo: *Terrorismo y Comunismo*, de Trotsky, o Desesperación y utopía en el turbulento año de 1920», en L. Trotsky, *Terrorismo y Comunismo*, *op. cit. supra*.
— (2010) «Introducción: Robespierre o la violencia divina del terror», en M. Robespierre, *Virtud y Terror*, *op. cit. supra*.

VII. REINOS O PARTIDOS. LAS LUCHAS POR EL TRONO DE HIERRO EN LA DEMOCRACIA ESPAÑOLA

Tania Sánchez Melero

Juego de tronos podría ser una serie televisiva de aventuras más y, sin embargo, se ha convertido en un fenómeno, objeto de debate y análisis político, por dos rasgos que la hacen única: la combinación de elementos fantasiosos con otros realistas que le otorgan credibilidad y, al mismo tiempo, la ausencia de entorno, lo que permite que los análisis sobre el acontecer de las luchas en él reflejadas queden suspendidos en el limbo de la historia.

Sin marco geopolítico ni actores ocultos que no sean los que refleja la propia serie, los conceptos e ideas que del análisis de sus tramas se extraen quedan, así, exclusivamente sostenidos por conceptos de construcción teórica. La definición de perfiles y el comportamiento de los diversos personajes, las intrigas que se relatan en cada nueva entrega, así como la solución de cada una de ellas, no son discutibles a partir del análisis del contexto histórico que los envuelven, y por tanto, no hay más razón para que los acontecimientos avancen en favor de uno u otro operador que lo acertado o errado de las estrategias adoptadas en función de su posición de poder y objetivos de mantenimiento o aumento del mismo.

En esta afirmación no hay que olvidar, sin embargo –y más para un texto como este, que pretende profundizar en esa construcción teórica de la política y el poder que envuelve *Juego de tronos*–, que buena parte de las figuras fantasiosas contenidas en la serie son fórmulas narrativas que le permiten al autor representar conceptos y actores de difícil concreción si de ellas se prescindiera. Los dragones de Khaleesi y los caminantes blancos son, sin duda, los dos ejemplos más claros de la retórica fantástica a la hora de representar la superioridad militar y el enemigo externo que toda construcción nacional requiere para justificar buena parte de su política de Estado. Esta licencia narrativa determina que

la claridad de las lecciones políticas que esconde la serie pueda no resultar tan evidente para el público que no porte gafas de observador de la ciencia política.

La segunda característica de la serie, que la hace muy valiosa para el análisis político, es la evidencia que su construcción genera en torno a la definición de la política. Es indiscutible que en *Juego de tronos* se hace política, y es menos indiscutible aún que la definición de ese actuar político se sustenta sobre el proceder de los personajes en función de su posición de partida, y en cómo las decisiones que adoptan les acercan o alejan de la conquista del Trono de Hierro, símbolo indiscutible del poder.

En definitiva, la serie asume como hecho incuestionable que la política es, en última instancia, una lucha por el poder.

En el presente volumen son diversas las cuestiones que se discuten en torno a estas teorizaciones del poder: legitimidad y poder, ética y poder, poder blando y poder duro, estrategias de lucha de personajes subalternos, construcción discursiva de enemigos como herramienta de legitimación política… Múltiples son los temas sobre los que se puede profundizar a partir de la serie, como múltiples son los paralelismos que se pueden construir entre las lecciones políticas de *Juego de tronos* y la *realpolitik*.

Es tentador dejarse envolver por la construcción abstracta de la política y el poder, y profundizar en ello en discusiones nunca resueltas de la ciencia política. Y, sin embargo, en el análisis más cotidiano de la serie, no siempre se vuela sobre las construcciones teóricas en ella reflejadas, sino que a menudo se aterriza en el mundanal campo político del entorno inmediato para generar identificaciones entre los personajes y tramas de *Juego de tronos* y la cotidianidad de la política patria en tiempos de crisis.

Antes de seguir desarrollando mi análisis, abro un paréntesis para señalar una cuestión no menor: la crisis de régimen es el punto de partida de la trama que presenta la serie. No habría disputa en el plácido mundo de los Siete Reinos si el dominio del Trono de Hierro –símbolo del poder total sobre el mundo construido en *Juego de tronos*– no estuviera en disputa; una disputa que amenaza la alianza entre los Lannister y los Baratheon que ha mantenido la paz en el último periodo y que es fruto, a su vez, de

la precedente crisis de régimen en la que el Rey Loco llevó al hundimiento de la preeminencia y dominio de la dinastía Targaryen. Queda reflejada así la primera lección política de la serie: solo las crisis, y por tanto las grandes disputas por el poder, inauguran tiempos históricos que cambian el devenir previsible de los acontecimientos.

Es inevitable, desde esta perspectiva, sentir la tentación de aterrizar el análisis de *Juego de tronos* en la crisis de régimen que hoy vive la democracia española y es, a la vez, osado y discutible pensar que pueda existir un paralelismo automático entre un escenario semifantasioso, con claras identificaciones a un modelo político previo a la existencia de los Estados modernos, con la realidad actual. Es evidente que en la serie las reglas que operan no son las de la democracia liberal hegemónica en Europa, pero si asumimos el desafío de la propia serie, que implica la presentación pura de conceptos políticos mediante la ausencia de referencias históricas y las licencias narrativas con las que se construyen actores o elementos de la política no representables por personajes reales de la vida moderna, ¿por qué no tratar de llevar la disputa del poder reflejada en la serie al análisis de la vida mundana de la política actual?

¿Y si, igual que somos capaces de pensar que los caminantes blancos y los salvajes que habitan el otro lado del Muro no son más que una representación simbólica de la otredad necesaria para jugar la política –en términos schmittianos– de la confrontación entre amigo y enemigo, nos imaginamos que la disputa reflejada en la serie se puede aplicar a otras arenas políticas, a otros escenarios de lucha de poder? ¿Y si analizamos las estrategias de lucha partidista actuales desde la visión de *Juego de tronos*?

Esto es lo que me dispongo a hacer, siguiendo dos líneas de análisis diferenciados. Por un lado, con el análisis de la lucha por el poder en el seno de las organizaciones políticas y en cómo estas, a pesar del descrédito de los partidos, son en esencia el primer escalón en la disputa por el poder en los sistemas parlamentarios modernos. Por más que se construya la ficción de que, en el marco de la política, resulta «aceptable» la disputa por el poder que se produce en el espacio público, mientras que nos resulta

«inaceptable» la que se dirime en las sedes partidarias, en los sistemas parlamentarios actuales la una no existe sin la otra, y las estrategias de los actores en esta lid no son tan distintas, aunque sin duda varíen los códigos y reglas de la arena de juego político entre una y otra.

La otra línea de análisis tratará de aventurar, enlazando con la anterior, cómo de las lecciones de la serie podemos aprender que los actores que determinan el éxito o fracaso de un contrapoder –en el uso de la información que deslegitima a los poderosos– dependen de la capacidad de hegemonizar esa deslegitimación, frente a quienes aspiran a conquistar o transformar el poder establecido, y que, en el marco de las democracias liberales –tanto en las luchas partidistas como en el campo de la disputa pública–, es más o menos efectiva dicha disputa en función del nivel de exigencia de las bases, sean militantes o sean civiles. En definitiva, dándole la razón a Cersei Lannister en su memorable frase *«el poder es poder»*, analizo dónde radica dicho poder y cómo hacer que el mismo opere en el campo partidario del momento actual de crisis política que, al igual que en la serie, ha abierto una ventana de oportunidad para la transformación del juego político –el sistema de partidos heredado de la Transición y la cultura política que el mismo ha generado en la sociedad civil española.

Así, trataré de establecer una relación entre algunas escenas y personajes de la serie con actores políticos y hechos acontecidos en el marco de esta crisis, en la que, al igual que en la serie, aún está por determinar quiénes serán los protagonistas políticos de su final y en qué condiciones y con qué implicaciones se producirá el mismo.

Es decir, lo que me dispongo a hacer en este capítulo es dar el salto conceptual de la fantasía de *Juego de tronos* a la realidad de la política partidaria patria.

De igual forma que la ausencia de realismo –en cuanto a espacio geográfico y temporal definidos– facilita aplicar las lecciones políticas de *Juego de tronos* a comparaciones con el análisis de la política del Estado moderno –a pesar de que el escenario de la serie sea previo a la existencia del Estado como hoy lo conocemos–, esa ambientación fantasiosa que permite la expresión pura de con-

ceptos políticos me sirve para el análisis de las estrategias partidarias de conquista y disputa del poder al margen de la disputa electoral. Es decir, me permite el análisis de las disputas de los partidos en las fases previas a la competición electoral, pues aunque esta última se construya como el escenario de disputa política en las democracias liberales es, sin embargo –por la configuración de los sistemas democráticos como sistemas de partidos–, nada más que la *performance* legitimadora de una disputa anterior.

Partidos y poder: el Trono de Hierro del secretario general

Desde las teorizaciones políticas del Estado moderno, su creación y evolución, se acepta de forma unánime que una de las funciones definitorias del Estado es el monopolio del ejercicio legítimo de la fuerza. En este nuevo marco, parte de la disputa de poder que se libra en un territorio común definido como Estado ya no se practica –como en *Juego de tronos*– en batallas entre señores de la guerra, sino que se disputa en elegantes duelos electorales. Entre otras cosas, porque el poder ya no se ejecuta con el ejercicio permanente de la fuerza física o la amenaza de su uso, sino que se ejerce desde las instituciones que el Estado moderno ha ido consolidando como depositarias del llamado poder infraestructural. Esto es, el despliegue de los aparatos del Estado para garantizar el cumplimiento de las normas que dicta, lo que no implica que detrás de la más fina de las instituciones democráticas no se esconda, en última instancia, la legitimidad del Estado para castigar con diferentes formas de violencia el incumplimiento de las órdenes sancionadas por procesos de generación consensual, dictadas por tanto como las normas aceptables para la vida en un territorio.

Sin embargo, esa transformación de los métodos de conquista no ha modificado el objeto de disputa –el poder–, sino que ha modificado el escenario y las reglas en el que disputarlo, y las fuentes de legitimación para poder ser parte del selecto grupo de señores habilitados para desplegar su fuerza en la contienda. Lo sustancial es que ha modificado los elementos que definen el poder de los actores en disputa y los instrumentos para el ejercicio

de dicho poder, así como el campo de disputa del mismo. Donde antes se fraguaban batallas a muerte, entre ejércitos compuestos por masas de soldados reclutadas por diversas vías para la lucha en favor de un señor, hoy se fraguan batallas electorales en medios de comunicación y en espacios de relación social para conquistar el respaldo de un «ejército de votantes» que otorgue una superioridad frente al adversario. En última instancia, se disputa el poder para hacer política, es decir, se disputa quiénes –y al servicio de quiénes– ejercen la capacidad de repartir los recursos limitados entre las demandas infinitas de la población de un territorio, a través de la legitimación del marco normativo que ordena dicho reparto, de acuerdo a la voluntad de quienes ejercen el poder, que habitualmente obtienen más beneficios para sí o para el grupo que representan, sea esta una casa dinástica o una clase social.

En este nuevo campo político, que define las reglas de la disputa por el poder en los Estados modernos –organizados desde el advenimiento de los antiguos regímenes en sistemas de representación de las voluntades de los diferentes actores sociales–, los partidos políticos han sido las instituciones que han dominado el campo de juego, aunque hayan evolucionado las normas y las formas de funcionamiento y de disputa entre partidos. Esta evolución ha sido pareja a la evolución de los sistemas de producción, el avance de la democracia liberal como sistema único de ordenación política, y los cambios sociológicos y políticos consecuencia de diversas transformaciones, siendo el más relevante –sin duda– la progresiva ampliación del cuerpo social al que se le reconoce el derecho a la participación activa y pasiva en el juego político. Sea cual sea la forma de partido y las reglas de disputa acordadas, la ordenación del sistema político en base al parlamentarismo ha concedido a los partidos la función de ordenar en la sociedad la disputa por el poder político.

Por tanto, en los modernos sistemas parlamentarios, el acceso al poder del Estado –al monopolio del ejercicio de la fuerza legítima y a la capacidad de ordenación y reparto de los recursos del territorio, por tanto– está mediatizado por la disputa entre partidos en la contienda electoral.

Pero, para llegar al momento de la disputa electoral –al despliegue de las estrategias de movilización del apoyo social necesario para acceder al gobierno del Estado–, los actores individuales y colectivos han de tratar de conquistar el poder de los instrumentos que desplegarán su fuerza en el marco electoral; es decir, de los partidos. No hay espacio en los sistemas democráticos parlamentarios modernos para la conquista del poder por individuos al margen de los sistemas de partidos. Incluso en los sistemas presidencialistas, en los que la disputa electoral puede parecer pura disputa entre individuos, el acceso a la condición de candidato, a los recursos necesarios en la disputa –así como a la posterior capacidad de gobernar las instituciones del Estado–, está mediatizado por el papel de los partidos en la sociedad y en los parlamentos que sustentan las democracias liberales.

Por tanto, los partidos políticos no dejan de ser una arena política específica de disputa del poder en el campo de juego de los Estados modernos, y por tanto una arena en la que operan las mismas lógicas del poder político que opera en el campo del Estado, aunque las herramientas y reglas a través de las que se desarrollan las mismas no sean equiparables en muchos aspectos.

Esta afirmación deja en mal lugar el mito de los sistemas democráticos como los que seleccionan a los mejores para el ejercicio de las tareas de gobierno del colectivo. Al igual que en *Juego de tronos*, que refleja una disputa más propia de señores de la guerra, tampoco en la democracia moderna el poder se conquista por derecho propio –ni por derecho dinástico, ni por capacidad, ni por mérito, ni por paciencia–; se disputa y eventualmente se conquista de acuerdo a la correlación de fuerzas de los actores en disputa. Por tanto, el éxito o fracaso en esta tarea se basa en las estrategias de acumulación de dicha fuerza que los actores sean capaces de desarrollar, atendiendo a las reglas de juego del campo político en el que se desarrolla la disputa y las oportunidades de asalto al mismo que las circunstancias históricas generen.

Sin duda –y partiendo de la asunción del momento político actual como una crisis de régimen–, una de las instituciones que focaliza dicha crisis son los propios partidos políticos, pues han sido estas las instituciones responsables de la dirección de la polí-

tica patria, tal y como lo consigna la propia Constitución, que establece el marco normativo de la democracia española.

Buena parte de la crítica o cuestionamiento de dichas instituciones apunta al recorte democrático que supone el papel mediador de las mismas, considerando de manera generalizada que las luchas internas de poder que se dan en su seno no tienen relación con la lógica esperable de un sistema democrático y son contrapuestas a este. Pudiendo entenderse así que la mera eliminación de los partidos mejoraría la democratización del conjunto del sistema. En este marco de pensamiento hegemónico es tradicional que se produzca el «castigo electoral» a aquellas formaciones que son percibidas como conflictivas en sus relaciones internas.

Sin embargo, partiendo de que los partidos, como el conjunto de instituciones sociales de un sistema dado, son reflejo de la cultura social y política del mismo, parecería razonable pensar que las formas de relación establecidas en dichas instituciones no son ajenas al conjunto de la lógica de relaciones del conjunto de la sociedad. Negar esto supondría afirmar que las personas que militan en partidos son una suerte de extraterrestres sociales que se comportan de forma ajena a la cultura política de la sociedad que habitan.

Partiendo de la premisa de relación directa entre la cultura relacional y política de los militantes de organizaciones con la del resto del cuerpo social, sostengo que el rechazo hegemónico a la disputa por el poder supone un síntoma de una enfermedad propia del sistema político heredado del año 1978: la sublimación del consenso como mito fundacional del mismo, que consolida una concepción de la democracia como un sistema que anula la confrontación entre posiciones en disputa, cuando la realidad es justamente la contraria; no hay democracia sin discrepancia y disputa de posiciones.

Si entendemos así la democracia, sería razonable pensar que aquellas formaciones políticas que, para la designación de sus líderes y la toma de posición ante cuestiones de calado, se someten a procesos democráticos –y, por tanto, de disputa de posiciones de poder–, deberían ser mejor percibidas que aquellas que, por la imagen de paz interna que trasmiten, tengan o no procedimientos performativamente democráticos de respaldo de sus bases para la

construcción de sus políticas y equipos, en realidad funcionan más como sistemas de legitimación «divina» o carismática, en la que las decisiones se toman en espacios menos transparentes y públicos, y por tanto menos democráticos.

Así las cosas, si asumimos que la disputa del poder reflejada en *Juego de tronos* y las estrategias desplegadas por los actores en contienda son consustanciales a la política, ¿por qué nos llama a escándalo la misma disputa por el poder en el seno de las instituciones a las que otorgamos el monopolio de la contienda democrática? Y una pregunta más importante, ¿no operan las mismas lógicas de legitimación de los líderes en el seno de los partidos que en la sociedad actual?

Llegados a esta reflexión, podría entenderse que no hay tal paralelismo entre unas formas de política y otra. Toca, por tanto, comenzar la comparación entre el mundo de la guerra de *Juego de tronos* y el mundo de la política en nuestra democracia.

Situémonos, en la serie, en los inicios de la guerra por la disputa del trono; la declaración de guerra protagonizada por un joven y audaz Robb Stark, quien inicia una campaña de alianzas y suma de apoyos militares para vengar la muerte de su padre con la peor afrenta que imaginan sus enemigos, los Lannister: destronarlos del poder de los Siete Reinos. Cada paso que da parece concederle más y más poder militar, unificando un ejército capaz de abordar, con opciones de victoria inicialmente no previstas, el asalto a Desembarco del Rey. Sin embargo, un solo paso en falso le convierte en cuestión de minutos, de potencial Rey del Norte, a un bello y enamorado cadáver.

En esta escena es difícil, desde los ojos de los espectadores actuales –mediatizados por una idea del amor centrada en la libertad de elección de las partes–, prestar atención a nada más que la tremenda injusticia que supone la muerte del apuesto Robb Stark por algo tan noble –y tan propio de los Stark, empeñados en sacar de la oscura conspiración la gestión de los Siete Reinos– como es atender a los dictados de su corazón. Sin embargo, retoma la importancia del momento de destrucción de la familia Stark para la continuidad de la disputa el posterior diálogo entre Tyrion Lan-

nister y el patriarca, Tywin Lannister. En él, Tyrion reprocha a su padre el incumplimiento de una regla común de hospitalidad en la sociedad de *Juego de tronos*, por la cual cuando en una invitación a un acto social se toma «el pan y la sal» de la casa anfitriona, el invitado se encuentra protegido contra agresiones y, por tanto, se entiende «suspendida» la lógica de la guerra desatada en el Reino.

La genialidad de la respuesta del más maquiavélico de los personajes de *Juego de tronos* radica en que no trata ni por un segundo de justificar el acto cruel y brutal por la honorabilidad de los fines perseguidos –lo que sería una lógica de la ética política weberiana, en la que lo crucial son las consecuencias de los actos y no la moralidad que los guía–, sino en que expone con absoluta normalidad la duda sobre por qué es peor asesinar a una decena de personas en un banquete que a miles de ellas en el campo de batalla.

Ese cuestionamiento de la lógica de la norma, que sanciona el actuar de la casa Lannister, saca de la lógica del fin y los medios la discusión para llevarla a un terreno mucho más interesante para el paralelismo de la disputa del poder que pretendo plantear: las normas del juego político –que establecen como legítimo la eliminación de decenas de miles de personas en el campo de batalla, mientras que establecen como impropio y sancionable el asesinato de una decena en un banquete de bodas– son convenciones acordadas entre los actores en disputa, y por tanto ¿qué impide romperlas?; y, sobre todo ¿quién se va a encargar de «castigar» a la casa Lannister por su incumplimiento?

Este actuar en función de normas formales e informales en el campo de batalla de una guerra a muerte puede asimilarse a los marcos de disputa y a las normas formales e informales que se establecen en el marco de un proceso congresual de un partido democrático. Siguiendo a Bailey, definamos el marco de disputa en *Juego de tronos* como el campo político en el que actores rivales interactúan con diferentes estrategias y reglas –no siempre compartidas– por hacerse con el poder en los Siete Reinos, mientras que el terreno de la guerra directa entre los ejércitos de dos casas dinásticas es la arena bélica de esa disputa en la que los actores comparten las reglas de juego militar. Puede parecer menor esta distinción, pero es crucial entender que en la batalla por el Trono

de Hierro no todos los avances o retrocesos de las posiciones de unos y otros se dan en función de la disputa militar, mientras que en la guerra militar declarada entre ejércitos se establece una arena de combate de reglas compartidas y actores definidos.

Ahora llevemos ese paralelismo a la democracia española actual, en la que el campo político sería la contienda entre partidos, sea en periodo electoral, o en procesos entre elecciones en los que se disputa el respaldo ciudadano, no siempre con reglas compartidas, mientras que la arena política sería el proceso de conquista de liderazgo que se da en el seno de cada partido, en el que convengamos que lo crucial, como en la guerra entre las casas, no es la cercanía o lejanía de ideas y posiciones de los actores en contienda, sino la decisión compartida de batirse en duelo de acuerdo a unas normas pactadas formal o informalmente.

Establecido así, no es difícil pensar, en la historia reciente de los procesos congresuales, en batallas a muerte entre «casas» enemigas, que en otro tiempo y campo de juego actuaron unidas y con objetivos comunes, pero que en el momento de aceptar el campo de batalla de la disputa del liderazgo se dotan de normas compartidas para confrontar, que luego son violadas por alguna de las partes cuando la previsión de victoria de una u otra escapa a las previsiones establecidas de partida.

Lo que lleva a Tywin Lannister a actuar incumpliendo las normas de «cortesía en la batalla», es la situación límite en la que un actor de improbable capacidad de victoria militar al inicio de la contienda se acerca de manera peligrosa a una situación de relación de fuerzas de imprevisibles resultados.

En 2012, cuando el PSOE se embarcó en su congreso de sucesión del «zapaterismo», los actores en disputa parecían partir de la imprevisibilidad de un resultado distinto de la victoria del «sucesor designado» por el líder saliente: Alfredo Pérez Rubalcaba. En el marco de esa previsibilidad de victoria, leíamos en la prensa la declaración de imparcialidad de los «barones» socialistas, que evitarían con su imparcialidad «manchar» la libre elección de candidatos. Sin embargo, a medida que se acercaba la batalla final se sucedieron los rumores sobre movimientos de miembros de la Junta de Andalucía –centro de poder del mayor bastión del parti-

do socialista– que rompían la «imparcialidad activa» decretada por el secretario general de los socialistas andaluces, José Antonio Griñán, y tratarían de cosechar apoyos para la candidatura de Carme Chacón sobre todo, y que llevaron a un escenario de decisivo avance de la candidata. No es de extrañar que en ese marco relatado por los medios, quizá no ajustado a lo que sucediera en el seno del partido, los partidarios de Rubalcaba desplegaran la acción de busca de apoyos de los grandes barones, rompiendo así las normas que informalmente se acordaron para garantizar la limpieza en la contienda, e inclinando finalmente la balanza por dos decenas de votos en favor del actor más poderoso, que movió sus fuerzas hasta el límite de incumplir los acuerdos al verse amenazado por una victoria considerada improbable meses antes.

En la misma lógica, en la Asamblea Extraordinaria que celebró Izquierda Unida tras su debacle electoral en 2004, el avance del respaldo de Enrique de Santiago en la disputa por la coordinación general llevó a los partidarios de Gaspar Llamazares, coordinador que optaba a la reelección, a proponer al plenario y ganar la votación para la modificación de una regla de elección que, en su aplicación inmediata en el momento de elección final del congreso, inclinó de manera decisiva la balanza en favor del entonces coordinador general. Al igual que en el congreso del PSOE, algo menos de dos decenas de votos otorgaron una victoria del coordinador sobre el candidato que, a pesar de los reproches y comentarios de propios y ajenos, no modifica el hecho de que, como bien dice Cersei Lannister, en la lucha por el Trono de Hierro «o ganas o mueres», sea la victoria menor si comparamos el trono de los Siete Reinos con la silla de un secretario general, y la muerte física o política.

No pretendo con este análisis establecer la legitimidad de los actores políticos en el uso de cualquier estratagema para el acceso al poder, sino señalar que igual que nos parece lógico el actuar del jefe de los Lannister –nuestra aprobación o desaprobación de la misma dependerá de la simpatía que nos genere su causa, pero la aceptamos como parte de la lucha del poder, asumiendo que en dicha disputa hay traición y ruptura de las reglas de juego–, parecería lógico que se entendiera, siquiera intelectualemente, el mis-

mo actuar en el marco de los partidos políticos en el que, al igual que en la guerra, las reglas mínimas de comportamiento son convenciones establecidas entre las partes a fin de «humanizar» la disputa.

Lo crucial, a este respecto, es que el respaldo o rechazo al incumplimiento de las normas establecidas entre las partes depende, en organizaciones democráticas, de las propias partes, que no son más que la suma de actores individuales que deciden libremente premiar o castigar el comportamiento de los líderes en disputa, y cuyo comportamiento establece el aprendizaje de dichos líderes en cuanto a los márgenes y consecuencias del incumplimiento de las reglas. Nada distinto, por cierto, de la existencia o ausencia de castigo electoral ante la corrupción o cualquier otro incumplimiento de reglas democráticas que se producen en una sociedad.

Sin duda, es terrible pensar que no hay reglas en la disputa del poder, porque sería lo mismo que asumir que no hay reglas en la política y que por tanto todo vale, pero el planteamiento que pretendo sostener es que, en la medida en que la disputa política es una lucha por el poder, los límites y reglas de la misma se establecen en la medida en que las consecuencias de su incumplimiento puedan tener un efecto directo en la potencial pérdida de fuerza en la contienda. En el marco de sistemas u organizaciones democráticas, dicho efecto depende de la decisión individual de electores o militantes.

De igual forma, las reglas internacionales de respeto de los derechos humanos en conflictos armados son respetadas en tanto en cuanto la violación de las mismas suponga una amenaza cierta de retirada del apoyo de los actores internacionales encargados de su vigilancia –una retirada que pueda poner en peligro el objetivo de los actores en disputa– y, por ello, las campañas de rechazo internacional buscan presionar a los Estados para que se castigue a aquellos actores que las incumplen, o para el establecimiento de acciones individuales de boicot que le pongan precio real o simbólico a la violación. De igual forma, las reglas de funcionamiento interno, formales o informales, en el seno de una organización política están mediatizadas por el efecto real que su violación tenga en los objetivos políticos de quien las incumple.

Sería por tanto deseable, y debiera ser el objetivo real de transformación de las organizaciones políticas, que en la medida en que estas están conformadas por militantes que voluntariamente se comprometen con un proyecto común, el incumplimiento de las reglas de juego supusiera algún tipo de castigo; sin duda, es lamentable que no sea así. Pero no es posible pensar que una realidad u otra, la legitimación o no del comportamiento «tramposo», se produzca al margen de la cultura política de la sociedad en la que se insertan dichas organizaciones. Por tanto, parece obvio pensar que es en la cultura política del conjunto de la sociedad donde se ubica el problema, y no tanto en las instituciones que reflejan el orden social de las mismas. De esta forma, la primera premisa es que los márgenes de incumplimiento de reglas pactadas, en las organizaciones políticas y en la sociedad, siempre está en las consecuencias de apoyo o rechazo que estas generen en relación con el acercamiento o alejamiento de los objetivos de poder de los actores en disputa. Lo que me genera curiosidad –y de ahí mi interés por este texto– es que sea socialmente más reprobable la aplicación de esta lógica en la evaluación de la legitimidad que los militantes de partido otorgan a determinado actuar que la misma legitimidad en el marco de la sociedad. Identificando, a partir de esta posición –en mi opinión, contradictoria–, el problema de la transparencia y ética política de la sociedad actual en los partidos y no en una cultura política que sustenta tanto esto como el propio sistema democrático.

Sin embargo –insisto en una idea previa–, los partidos que no muestran abiertamente sus discrepancias internas, ni confrontan en congresos abiertos hasta la emisión del último voto, son percibidos como los más «serios» o con mejores alternativas de poder en el Estado, como si la supuesta ausencia de disputa interna los hiciera menos «sucios» en su actuar político. Conviene recordar, como ejemplo de lo dicho, el cónclave popular que se celebró en Valencia tras la segunda derrota electoral de Mariano Rajoy. En el congreso no hubo más candidatura que la de Rajoy, y esta fue respaldada por más del 80 por 100 de los allí reunidos. Sin embargo, nadie puede olvidar que hasta el mismo mes del congreso Esperanza Aguirre buscó apoyos en las sombras de las –ignoradas

para el gran público– relaciones internas del Partido Popular para tratar de alzarse con la Presidencia de los populares. No fue capaz de aglutinar fuerzas suficientes y se retiró antes de la contienda, no sin garantizarse que el voto en blanco se multiplicara por diez en un partido acostumbrado a ratificar lo que sus barones acuerdan con márgenes de rechazo inferiores al 2 por 100.

Dejemos aparcada la vida interna de los partidos y vayamos a la legitimación social del actuar de los mismos y a cómo esta influye en sus perspectivas electorales. Dejemos el campo de batalla y vamos al largo proceso de movimientos y estrategias por la conquista del Trono de Hierro.

La verdad os hará libres, o no

Con el fin de resolver mi duda sobre la ilegitimidad que socialmente se otorga al incumplimiento de reglas establecidas en la arena de los partidos, mientras se respalda la misma en el campo de la sociedad, me interesa situar un elemento de comparación posible entre ambos como es el conocimiento de determinados hechos que por sí mismos parecerían deslegitimar a los poseedores de poder, obligándolos a desplazarse del mismo.

Convengamos en que en los sistemas democráticos los cambios de actores en el poder no se gestan de forma exclusiva en el proceso de la contienda electoral, sino que las fuerzas con las que los actores en disputa llegan al momento de la lucha entre partidos son más importantes en el resultado final que las estrategias desplegadas en el marco de la contienda electoral.

De la misma forma, el resultado de cualquiera de las batallas que se reflejan en *Juego de tronos*, aunque presenten un margen de imprevisibilidad en el momento de desarrollarse, tienen las raíces de su gestación en las estrategias previas que despliegan los bandos en lucha. Este aspecto, de hecho, sustenta la mayor parte de las tramas argumentales que se van desarrollando en la serie.

Todas las estrategias de los diversos actores –alianzas, traiciones, conspiraciones varias– tienen un marco de construcción normativa que es propio del escenario que construye la histórica mí-

tica que nos presenta *Juego de tronos*. Dicho marco establece un sistema de sucesión en el trono sustentada en normas dinásticas y, por tanto, basado en la legítima relación sucesoria de los actores en disputa por el trono, todo ello sustentado en un mito de honorabilidad y capacidad bélica de los actores llamados a ejercer la labor regia en el Trono de Hierro.

Así lo reflejan dos escenas cruciales del capítulo siete de la primera temporada: la conversación entre Ned Stark y Cersei Lannister, y la mantenida entre el primero y Renly Baratheon. Este capítulo en general, y estas conversaciones en particular, tienen múltiples ejes de análisis, pero utilizo ambas porque en ellas se articula la información que permite entender al espectador los dos elementos de sustentación de la legitimidad del régimen en crisis en *Juego de tronos.* Vamos con ello.

Ned Stark llama a Cersei Lannister para informarle (en un ejercicio de honestidad y ausencia de visión estratégica propia de la casa más noble y con menos posibilidades de victoria en las disputas de poder regidas por las lógicas de la «conspiración») de que conoce su secreto sobre la ilegitimidad incestuosa de los rubios retoños Baratheon-Lannister. La doble traición de este hecho, por un lado a las normas sociales sobre el incesto –tema que requeriría capitulo completo de orientación más antropológica– y, por otro, a las normas regias sobre la sucesión, hacen inviable normativamente no ya la coronación de Joffrey, que aún no es una realidad inminente, sino la permanencia de la familia Lannister en el poder de los Siete Reinos. De este hecho objetivo es informada Cersei como si de una notificación burocrática de despido se tratara. Ante la misma, la reina no tiene por más que reconocer lo difícil de la situación, pero opta por una declaración de guerra contenida en el título del capítulo –y del presente libro–, pasando a explicar que la enemistad de la casa Lanister y Stark, si bien ha sido larvada porque ambos son aliados de los Baratheon, existe desde que Ned Stark, en un marco de cambio de régimen en el que las convenciones sociales eran más poderosas en favor de la honorabilidad en la batalla que la materialidad de los éxitos guerreros, forzó la coronación de Robert Baratheon, capitán de los ejércitos de oposición al Rey Loco, frente al apuesto hermano

gemelo Lannister, ejecutor efectivo del rey y, por tanto, verdadero protagonista de la estocada final del régimen de los Targaryen –si bien practicó un poco honorable asesinato por la espalda.

En la segunda conversación, entre el pequeño de los Baratheon y la Mano del Rey, el primero le ofrece sus siete mil espadas para hacer frente a la esperable conspiración de Cersei Lannister contra los planes de Ned Stark de hacer prevalecer la verdad. En esta conversación lo interesante es cómo, en el marco de la disponibilidad del trono, Renly Baratheon se reclama potencial rey, planteando que es admisible –siempre que las espadas lo respalden, claro– el cuestionamiento de la regla sucesoria en el trono en favor –dice el esperanzado sucesor– del bien del reino y de sus gobernados.

Estas dos conversaciones nos sitúan en dos elementos interesantes para el momento actual; de un lado, la importancia de la información en la disputa por el poder, que es una cuestión constante en la trama de la serie. Y del otro, la posibilidad del cuestionamiento de las reglas de juego en el marco de las crisis de régimen.

El mito fundacional del régimen Baratheon son sus méritos en la lucha frente a un rey loco y frente al verdadero ejecutor de la victoria –que ha sido desacreditado por la ausencia de honorabilidad en el asesinato por la espalda del legítimo rey–. La desaparición del espacio de poder de Jaime Lannister se convierte en la acción de sacrificio necesaria para garantizar el mantenimiento del orden. Orden que se normativiza y estabiliza asegurando la alianza entre la casa Lannister, de la que proviene el Matarreyes, con la familia del jefe de las tropas que disputaron en el campo de batalla el poder a la casa Targaryen, que en última estancia es lo que concede legitimidad al acto deshonesto.

Con dicho mito fundacional, que consolida un reinado «razonable» frente al despotismo del Rey Loco, y con la garantía de reparto de poder entre los protagonistas de la constitución del orden reinante por las normas de sucesión establecidas, se garantiza la estabilidad del Trono de Hierro.

La clave de los primeros capítulos, que anuncian la guerra posterior –que no se desatará hasta la muerte de Ned Stark–, es sin duda la disputa por ocultar la verdad –una verdad que, se insinúa en el argumento, en sí misma produciría el destronamiento del

heredero– del tabú incestuoso de la casa Lannister, en favor de los derechos sucesorios de la casa Baratheon.

Sin embargo, en política no se aplica la regla divina por la que «la verdad os hará libres», sino que, más bien, es la construcción de la verosimilitud y el respaldo de poder que la sostenga lo que determina ganar o perder. Así, lo que parecía una verdad reveladora para el hundimiento de la casa Lannister, evoluciona a lo largo de la siguiente temporada como un secreto a voces que, sostenido por el poder que otorga la victoria militar, y el acierto de las estrategias conspiratorias en el reino, permiten a Joffrey Lannister llegar a ser proclamado rey, no siendo la develación del secreto el elemento central de su caída, ni la motivación central de la rebelión en el Norte. Recordemos que hasta la muerte de Ned Stark a manos del nuevo rey, el reclamo de Robb y sus estrategias de alianzas se basan en reclamar la liberación de su padre y el reconocimiento de la legitimidad de la casa Stark como «único rey del Norte».

Por tanto, cabría pensar que la información no derriba al poder en sí mismo, pero desde luego cuestiona su legitimidad y abre la oportunidad al cambio de régimen establecido. Ahora bien, ni toda la información tiene esa potencialidad, ni los actores con capacidad de gestionarla operan de la misma forma. Si jugamos a la política-ficción sobre el escenario que nos presenta *Juego de tronos*, cabría preguntarse si la gestión de la información de los diferentes actores sobre el origen de la legitimidad de la sucesión real hubiera sido distinta, si se hubiera producido la lucha por la sucesión como la presenta la serie. Por ejemplo, Ned Stark podría haber negociado con Cersei el precio de su silencio, lo que sin duda le habría evitado la muerte y quizá la guerra en los Siete Reinos. O Meñique podría haberse aliado con Renly Baratheon contra Joffrey y Ned Stark, o infinitas combinaciones posibles que habrían cambiado el destino de los Siete Reinos.

Por tanto, en política, el incumplimiento o no de las normas establecidas y la gravedad del hecho descubierto, así como el manejo de la información sobre dicho incumplimiento, tienen un efecto derrocador del poder establecido en la medida en que son capaces de movilizar los elementos que le otorgan legitimidad o deslegitiman la actuación descubierta en el manejo de la información, de

acuerdo a las reglas del sistema o arena política en el que nos encontremos. Es, en definitiva, la suma de condicionantes que rodean el momento de «revelación de la verdad» y las fuerzas reales que puedan medirse lo que determina la disputa. Pero no solo en la boca del fusil (o en el filo de la espada) reside el poder; la capacidad de movilización de tropas en favor de un actor u otro, o en favor del mantenimiento del poder establecido, sin duda está mediatizado por la legitimidad de la verdad que se sustente y por la capacidad que se tenga de hacerla verosímil, así como por la importancia que los actores que han de respaldarla den al hecho en sí.

Volvamos a la política patria y veamos dos casos claros de verdad y su uso político en contra o a favor del poder, y el éxito que cosecha cada una de las estrategias.

En 2009, a raíz de la conexión entre el escándalo Gürtel y la contabilidad del Partido Popular –a través de la imputación del extesorero en la trama–, lo que hasta el momento se había construido como un escándalo de corrupción de personajes concretos amenaza con convertirse en la evidencia de la implicación de toda la estructura de uno de los dos grandes partidos del país en una trama de financiación ilegal, basada en el desvío de fondos públicos para gastos del partido a través de la concesión de contratos públicos a empresas comprometidas con el pago de las comisiones pertinentes.

En aquellas fechas, cuando el Partido Popular aún se encontraba en la oposición en el Estado y la presidenta de uno de los gobiernos regionales implicados en la trama todavía mantenía en los escaños populares a los consejeros que posteriormente serían imputados en el caso, fue cuando por primera vez el extesorero Bárcenas amenazó con «tirar de la manta». Ya saben, la información es poder.

Cuesta creer que cinco años después, en 2014, con Bárcenas en la cárcel y con sus papeles publicados, unos papeles que reflejan una casi interminable lista de dirigentes del Partido Popular vinculados a cobros irregulares y un largo etcétera de informaciones que evidencian que algo huele a podrido en las cuentas de la calle Génova, el Partido Popular haya sido capaz de ganar las elecciones generales, revalidar las mayorías absolutas en las co-

munidades de Valencia y Madrid, y seguir sosteniendo la honorabilidad de sus prácticas políticas como partido frente a la excepcionalidad de los garbanzos negros que abusaron de su posición. Máxime cuando, desde 2008, la crisis económica –que se ha llevado por delante el aún incipiente Estado del bienestar– ha derivado en una crisis política en la que son millones los que se expresan en las plazas y en las urnas como desafectos con el sistema político que permite estos abusos de poder.

Pareciera que no hay mayor incumplimiento de las reglas de juego en los sistemas democráticos que utilizar el acceso a los medios económicos que otorga la representación pública en beneficio de una minoría y en favor del sostenimiento de un partido en el poder, por lo civil o por lo criminal. Y, sin embargo, no parece que el conjunto del cuerpo social exprese electoralmente la condena a este flagrante incumplimiento de las normas comunes. No es propio simplificar en este respecto que la ciudadanía no se entera, o tiene poca información; más bien, cabría pensar que los márgenes de permisividad de la cultura política sobre determinados comportamientos tienen márgenes de variabilidad y capacidad de ser decantados como irrelevantes en el marco de otras cuestiones a las que se otorga más importancia. Pero, volviendo a la relación con la lógica partidista, cabría esperar que fueran los elementos más informados de la sociedad y los máximos responsables del nombramiento de un responsable político –esto es, los militantes– quienes condenaran y actuaran en contra de quienes rompen las reglas de juego. Sin embargo, parece que no se da así, o no siempre.

A este respecto cabe resaltar, por sabernos esperanzados en una posibilidad de transformación profunda de las cultura política, otros casos en que el incumplimiento de principios normativos sí ha tenido consecuencias. Por ejemplo, el rechazo que entre la militancia de Izquierda Unida supuso conocer que su candidato a las elecciones europeas tenía una SICAV –hecho no ilegal pero, desde luego, contrario a las posiciones políticas de la formación– precipitó una rápida renuncia del dirigente a su posición. Cabría pensar que se producía un cálculo electoral en un momento en que la lógica dentro-fuera de un sistema en descomposición parece operar

con mayor fuerza que la tradición lógica izquierda-derecha en el seno del electorado y, sin embargo, el partido UPyD, cuya líder también participaba de la SICAV europea y cuyo discurso también trata de situarles como alternativa a la corrupción y la descomposición «moral» del régimen de 1978, no recibió de sus bases la presión que sí recibió el dirigente gaditano de Izquierda Unida. Por tanto, una vez más, en los marcos de reglas democráticas, sean sistémicas o partidistas, la clave de la permisividad o no sobre el incumplimiento de las reglas de juego en el mantenimiento o conquista de poder se dirime en el respaldo o rechazo que sostenga la legitimidad democrática de los actores en cuestión.

En cualquier caso, es evidente que la verdad –y, por tanto, la información en sí misma– no opera como purificadora del comportamiento político, sino que es el poder, traducido en la influencia en los retrasos judiciales y en la construcción de un discurso público que relativiza la gravedad de los hechos, o en la presión de militantes en organizaciones democráticas, lo que determina en última instancia la caída de un régimen o actor político por el incumplimiento del marco normativo en el que opera. El mayor recurso desplegado para la desacreditación de la verdad de la corrupción como eje articulador de nuevas alianzas sociales que desbanquen a los partidos del régimen de poder es la construcción discursiva de una suerte de idiosincrasia nacional que determina el comportamiento de pillaje como parte consustancial de la «cultura patria».

Sin embargo, es sorprendente cómo –en el mismo marco de corrupción, poder y verdad– aparece, con el calor y la disminuación de noticias propias del verano, la verdad de otro caso de corrupción, en esta ocasión el caso Pujol.

No hay una distancia sustancial entre los mecanismos corruptos de la llamada trama Pujol y los desplegados por la trama Gürtel –trama cuyo centro, a juzgar por las noticias judiciales, parece hoy ser el caso Bárcenas y, por tanto, el despacho del tesorero en la calle Génova–. Sin embargo, que sea el partido en el poder actual del Estado quien tenga interés en que el caso Pujol tenga consecuencias políticas cruciales está claramente marcando una estrategia en la que el discurso en el parlamento del ministro de

Hacienda, Cristóbal Montoro, sería el mayor de los ejemplos: se construye discursivamente que este no es un caso más entre muchos, ni un ejemplo de comportamiento particular de un garbanzo podrido, sino un síntoma de la estructura corrupta de la institucionalidad catalana.

Curiosamente, a pesar de la capacidad –y acceso a determinada información– que el Estado y los poderes del Estado han tenido en los últimos treinta años a las relaciones económicas de la institución catalana y la familia Pujol, esta verdad no ha sido revelada mientras los poderes catalanes servían al mayor de los mitos fundacionales del régimen de 1978: la indisoluble unidad de España. Al contrario, aparece revelada como verdad, a todas luces de imposible ocultación sin la complicidad del conjunto de los actores políticos, justo en el momento en el que las históricas tensiones del modelo territorial amenazan con ser una brecha más de ruptura del conjunto del sistema.

Igual que –según avanza la serie de *Juego de tronos*– lo que parecía un gran secreto que debía ser protegido incluso con el intento de asesinato de un pequeño noble o con la muerte de cientos de bebés sospechosos de portar en sus venas la sangre real –sangre ausente en el incestuoso hijo de la reina Cersei–, se acaba convirtiendo sin solución de continuidad en una suerte de secreto a voces, del que no se habla, que sustenta el cuestionamiento de la legitimidad regia, pero que se muestra incapaz de derrocar el poder de los Lannister. Con la incomprensión de que es el marco de los actores democráticos y su capacidad de legitimar o deslegitimar el comportamiento corrupto y deshonesto lo que puede llevar a la caída del régimen, corremos el riesgo de seguir alimentando el mito de la *omertà* de la sociedad en su conjunto sobre la descomposición democrática del régimen actual.

Cerrando el círculo: del poder y la práctica política

Si unificamos lo analizado sobre los partidos políticos y el descrédito de las luchas fratricidas en su seno con la aparente excepcionalidad democrática de una verdad relativizada en sus implica-

ciones públicas –y utilizada a mayor servicio del poder, para evitar el descrédito de la práctica del poder en el actuar de los partidos en el campo de juego de la política patria–, solo nos queda concluir que ganar o morir en el «juego de tronos» no depende ni de la honestidad de la práctica política ni de la aceptación o rechazo que de dicha honestidad se derive, sino del éxito o el fracaso de las estrategias que desplieguen los actores políticos en el marco de la disputa por el poder.

Y que, en el marco de organizaciones y sistemas democráticos, el éxito o fracaso de dichas estrategias depende en buena medida de la capacidad de cosechar la aceptación popular o militante del incumplimiento normativo, lo que –a modo de círculo vicioso– alimenta el progresivo descrédito de la política y –por tanto– de la capacidad de los actores en la modificación de las prácticas no democráticas de los actores en liza.

Esta concepción de la política es especialmente dura de aceptar en el marco de un sistema democrático, el español, que se ha sustentado y desarrollado sobre el mito fundacional de un consenso que permitió la Transición y la aprobación de una norma constitucional capaz de unificar el interés –tanto de la sociedad como de los poderes políticos en disputa– en una única norma de obligado y asumido cumplimiento. En este marco de mito político consensual se ha eliminado de la realidad cotidiana de la vida política del país –especialmente en el marco de la sociedad civil– la aceptación de la política como disputa del poder y, por tanto, de la imprescindible confrontación de posiciones como elemento básico de un sistema político basado en la democracia, esto es, en la teórica gestión y conquista del poder político por mecanismos transparentes de confrontación de posiciones para la toma de posición de las bases populares en favor de uno u otro proyecto. Lo que, sin duda, conllevaría una cultura democrática mucho menos permisiva con las prácticas orgánicas o institucionales que incumplen las reglas de juego.

Lo que quiero señalar es la importancia de reconocer la relación directa entre la construcción de la cultura política y democrática de una sociedad y los márgenes de podredumbre de las instituciones que estructuran dicha sociedad, por un lado, para

desmitificar que es en exclusiva y de forma generalizada en el seno de los partidos donde se produce esta permisividad con comportamientos corruptos; por otro, para señalar que no habrá transformación política en la España democrática –y, por tanto, superación de la cultura política de la Transición– si no hay una decidida acción por la democratización de la vida cotidiana y el empoderamiento de la población civil en el control del conjunto de instituciones sociales y políticas que ordenan el país.

Porque se ha eliminado del imaginario colectivo y de la concepción de la normalidad democrática la realista crudeza de la política como disputa de poder, y se ha infantilizado la concepción de la política de una ciudadanía que se limita a aprobar o desaprobar –sin ser consciente de ello– las estrategias de lucha de poder que se han diseñado a oscuras y que se despliegan en el seno de los partidos y en la disputa entre ellos, sin que se articulen los mecanismos sancionadores de la ruptura de las reglas de juego por parte de los diversos actores –mecanismos que podrían configurar un escenario distinto de la política patria.

Es en este marco en el que la crisis económica –y las consecuencias de la misma en la vida material de los actores secundarios, pero imprescindibles en la disputa, los votantes– ejerce de palanca cuestionadora del régimen establecido en pro de un nuevo marco en el que reclamar que, ya que la política es poder, los más puedan más que los menos y que es hora de que sean los más los que tomen el poder para redistribuir las riquezas del Estado de forma distinta a la hasta ahora establecida.

Desde esta perspectiva, un cambio en la arena política de la democracia española no llegará en exclusiva de la sustitución de unos actores por otros; no mientras las estrategias de disputa por el acceso al momento final de la ratificación electoral de sus proyectos no incluyan el conocimiento y la transparentación de las estrategias intra e interpartidistas, que les lleva a la posición de actor con posibilidades de triunfo. Y sobre todo, mientras el conjunto del poder real en los sistemas democráticos, el pueblo, no se decida a la implicación activa como ciudadanos conscientes en los asuntos públicos; en el caso patrio, mientras no sustituyamos el franquismo sociológico del «haga usted como yo y no se meta en

política» por un republicanismo cívico que lleve a discusión de la plaza pública los asuntos que a todos nos afectan y que determinan las condiciones materiales de vida de nuestra realidad cotidiana.

Un cambio de la arena política implica, por tanto, que las reglas de juego no están cerradas, y que las normas que sustentan el sistema son objeto hoy de disputa y redefinición colectiva. Asumir nuestro modelo de democracia como un modelo no democrático porque niega la política como herramienta de distribución de recursos y porque niega el poder como el elemento crucial que la hace posible, y avanzar en su democratización, obliga a la incorporación de nuevos actores y a redefinir nuevas reglas capaces de alumbrar una nueva hegemonía en torno a la forma de distribuir, gestionar, disputar y conquistar el poder.

Ahora bien, consolidar un cambio de sistema en favor de los más –en lo que hoy no es más que un desafío a los actuales ocupantes del Trono de Hierro– implica asumir colectivamente que la política es la disputa por el poder y que, en la medida en que el mismo se quiera ejercer desde los más –y, por tanto, consolidar la democracia como gobierno del pueblo y no como conjunto de procedimientos de selección de dirigentes que excluyen a la mayoría de las decisiones cruciales–, obliga a constituir un nuevo mito fundacional, un nuevo marco constitutivo que hegemonice dicha concepción. Todo ello sin olvidar que, en última instancia, nada de esto tendría sentido si lo que estuviera en cuestión fuera un mero sillón de acero; lo que esconde todo trono de hierro es el poder de distribuir la riqueza en uno u otro sentido, porque incluso el monopolio de la fuerza legítima, en última instancia, ha servido siempre como protector o asaltante de los poseedores de la riqueza. Pasar del «juego de tronos» a la realidad de la conquista del poder real no es tarea fácil, sobre todo cuando sabemos que, en este juego, o ganas o mueres.

Bibliografía

Delgado, Luisa Elena (2014), *La nación singular. Fantasías de la normalidad democrática española (1996-2011)*, Madrid, Siglo XXI de España.

GLEDHIL, John (2000), *El poder y sus disfraces*, Barcelona, Bellaterra.
LEWELLEN, Ted C. (2000), *Introducción a la antropología política*, Barcelona, Bellaterra.
TILLY, Charles (2006), «Guerra y construcción del estado como crimen organizado», *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 5 (noviembre de 2006)
WARE, Alan (2004), *Partidos políticos y sistema de partidos*, Madrid, Istmo.

VIII. REALISMO Y DRAGONES IDEALISTAS

Rubén Herrero de Castro

En el Salón del Trono yace Aerys II, el Rey Loco. A su espalda, Jaime Lannister. Termina así el largo reinado de la casa Targaryen sobre Poniente, que casi tres siglos atrás instauró Aegon I al frente de sus dragones y de su ejército, blandiendo su espada Fuego Oscuro. De inmediato reinará el rey Robert, de la casa Baratheon. Pero fue el suyo un reinado breve. Con su muerte, Poniente entraba en una nueva era, la lucha por el poder retornaba, el juego empezaba… de nuevo. La recompensa: el Trono de Hierro.

Juego de tronos replica, en muchos aspectos, facetas que son reconocibles hoy en día en el marco de la política global y las relaciones políticas y humanas. Así, cuando me planteaba un análisis en clave política de esta saga / serie, no pude evitar pensar en dos teorías de la ciencia política, el realismo y el idealismo. Y claro, también pensé en el rol de los dragones en esa ecuación.

La tentación inicial es señalar o analizar, bajo el prisma del realismo, todo lo que se desarrolla a lo largo de las tres primeras temporadas de la serie de televisión. Buena parte de las dinámicas que imperan en esta saga (al menos al principio) pueden coincidir con otras tantas descritas por el realismo clásico. Pero no todo es tan realista como parece, ya que desde el comienzo el autor, George R. R. Martin, siembra el entorno de personajes y acontecimientos que rompen con determinados comportamientos y que, en el futuro, pueden hacer razonablemente reales los deseos de idealistas que creen que otro Poniente es posible.

Al comenzar a identificar pautas entre *Juego de tronos* y el realismo, un primer nombre que surge es el de Thomas Hobbes. *Juego de tronos* es un juego de poder y este es un factor determinante en el realismo clásico, que explica que los actores están mo-

tivados por obtener poder. Hobbes describe al hombre como un lobo para el hombre. Su concepción del individuo descansa en considerar al ser humano como egoísta e individualista; el ser humano antepone sus intereses a comportamientos morales y sociales. Para Hobbes, tal y como escribió en su *Leviathan*, «los seres humanos están sujetos a un perpetuo e incesante deseo de poder que solo cesa en la muerte». Y es innegable que este comportamiento constituye una pauta fácilmente reconocible en *Juego de tronos* que podemos ilustrar, por ejemplo, en las palabras de Margaery Tyrell en respuesta a la pregunta de Petyr Baelish de si quería ser una reina: «No, yo quiero ser *la* reina» (temporada 2 / capítulo 5). Y es este un sentimiento ampliamente compartido por todos los aspirantes al Trono de Hierro.

No obstante, no es frecuente ver, en *Juego de tronos*, comportamientos irracionales (por ejemplo, el ataque carente de sentido de Theon Greyjoy sobre Invernalia) referidos a la obtención del poder. Más bien, se articulan diferentes actitudes, estrategias y comportamientos racionales (aunque puedan ser moralmente ambiguos) destinados a obtener poder. Ello es así porque los lobos de Hobbes aprenden que, sosteniendo una suerte de convivencia y cooperación interesada, pueden obtener una mayor satisfacción de sus intereses egoístas. Esto es, cazar en manada garantiza más seguridad, y probablemente más presas cobradas, que hacerlo en solitario, aunque luego haya que compartirlas. Tenemos por tanto una primera dinámica claramente señalada en nuestro mapa realista de *Juego de tronos*.

Inmediatamente después, una vez nos hemos referido a Hobbes, entendemos que hay que aludir y detenerse en Tucídides, el militar e historiador ateniense que narró la cruenta guerra entre Esparta y Atenas, acaecida en el siglo v a.C. y que magistralmente recogió en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Es esta una obra muy reveladora sobre muchos aspectos que explican el conflicto y la naturaleza de los actos para conseguirlo.

Para Tucídides, la causa del enfrentamiento entre Esparta y Atenas era la desconfianza. Ninguna se fiaba de las intenciones de la otra, y avistaban cualquier movimiento de la contraparte como hostil respecto a los intereses propios, e incluso respecto

a la propia supervivencia. Poniéndonos en plan Yoda, diremos que la desconfianza lleva al miedo y este, a su vez, de forma inevitable al conflicto.

Y una vez inmersos en la dinámica de conflicto, prima el propio interés sobre los principios morales bondadosos. *Juego de tronos* plantea, como punto de partida, una secuencia de movimientos basados en la desconfianza y en las oportunidades de ganar poder por todas las formas posibles. No solo las relaciones entre las distintas casas están afectadas por la desconfianza, sino que esta caracteriza también buena parte de las relaciones personales que tienen lugar en *Juego de tronos.* Quien sepa cómo gestionar la confianza y desconfianza en su beneficio, incluso traicionando, estará más cerca de conquistar sus intereses. Cabe recordar cómo recibe Petyr Baelish a Ned Stark cuando este llega a Desembarco del Rey como nueva Mano del rey Robert. Al terminar la conversación que sostienen, en un gesto para ganarse su confianza, el primero le dice a Ned: «Desconfiar de mí fue lo mejor que habéis hecho desde que llegasteis» (T1 / C4). Palabras proféticas que terminarán por costarle la vida a Ned Stark.

En el mencionado libro de Tucídides, los atenienses afirman que las consideraciones morales nunca fueron un obstáculo para obtener más poder, mantenerlo e incrementarlo. Y en esas están todos los aspirantes a reinar sobre Poniente; las traiciones se suceden, e incluso el rey Robert ordena matar a Daenerys Targaryen y a su hijo (no nato) por la amenaza que podría suponerle en un futuro cercano. Cuestionado por Ned Stark, que le espeta: «Te deshonrarás por siempre si lo haces», el rey Robert le responde: «¿Honor? ¡Tengo siete reinos que gobernar? Un rey, siete reinos. ¿Crees que el honor los mantiene a raya? ¿Crees que es el honor lo que mantiene la paz? Es el miedo, la sangre y el miedo» (T1 / C5).

Y a sangre y fuego se llevarán a cabo las hostilidades. Como bien recuerda Cersei Lannister: «Todo aquel que no es de los nuestros es un enemigo» (T1 / C3). Refuerzan este sentimiento estas otras palabras que Cersei dirige a Ned Stark: «Cuando juegas al juego de tronos, tú ganas o mueres. No hay término medio» (T1 / C7).

En *Juego de tronos*, las dinámicas de aplastar convicciones o cualquier obstáculo que se interponga en la conquista de los propios intereses tienen su espejo en el «Diálogo de los melios» recogido en el Libro V de la *Historia de la Guerra del Peloponeso.* En este pasaje, los atenienses amenazan con la destrucción a la isla de Melos si no se someten los melios a sus dictados. Los melios interponen diversos argumentos, algunos de los cuales se refieren a cuestiones de moral y justicia. La respuesta de los atenienses no puede ser más cruda; aluden al hecho de que la justicia solo rige en condiciones de igualdad entre las partes. Así, por tanto, en ausencia de igualdad, prima la superioridad (principalmente expresada en términos militares) de una de las partes, dando lugar a una explícita premisa de *realpolitik;* los fuertes hacen cuanto pueden mientras que los débiles sufren cuanto deben.

Un pensamiento bien resumido por Tywin Lannister en esta frase: «Un león no presta atención a la opinión de una oveja» (T1 / C7). O bien, cuando el propio Tywin Lannister responde a la pregunta de Arya Stark al respecto de si había perdido alguna vez una guerra: «¿Crees que estaría en mi posición si hubiera perdido alguna?» (T2 / C7). Opiniones respaldadas por Tyrion Lannister cuando responde a una pregunta de su padre respecto al origen del poder del rey: «No, yo creo que los ejércitos te dan el poder» (T3 / C10).

Nadie escapa a esta dialéctica, no al menos como bando que disputa el trono. Si bien es cierto también que algunos personajes, como Ned Stark al principio –y, un poco más adelante, Daenerys–, cuestionan las formas de las relaciones políticas. Pero Ned Stark no tenía la fuerza para respaldar su posición y será devorado por el juego al que fue invitado a jugar y del cual no disfrutó en ninguna ocasión. Fue, por así decirlo, presa fácil para todos los demás jugadores, que sí tienen un alto interés en el juego del que participan. Todos los bandos asumen que el vacío de poder que deja el rey Robert se dirimirá por la fuerza superior, que traerá la derrota y desgracia a los derrotados.

Todo ello encaja perfectamente con el hecho de que *Juego de tronos* reproduce en su acontecer la anarquía del sistema, a nuestro juicio la principal característica que el realismo clásico señala,

como incentivo de relaciones conflictivas entre los actores (Estados) que operan en ese sistema, donde el poder es el factor clave que explica todas las interacciones en semejante sociedad. La mencionada anarquía implica que no existe una institución supranacional que ostente el monopolio de la fuerza para vigilar el cumplimiento y, en su defecto, hacer cumplir unas normas o reglas de acción que los actores han acordado. En ese sentido, los actores desconfían de los otros y solo confían en sí mismos a la hora de garantizar su propia seguridad y defensa. E instalados en esa dinámica, la mejor forma de obtener seguridad es armarse. Pero en un entorno donde la información no fluye de forma adecuada y transparente, las intenciones (aparentemente) defensivas pueden confundirse con otras de naturaleza ofensiva y, así, el conflicto está servido. No en vano se dice que la guerra empieza en la mente de los individuos. Estas dinámicas se incrementan exponencialmente si hay abierta una disputa por el poder global, regional o local. Tal y como es el caso de Poniente tras la ¿muerte accidental? del rey Robert.

Tenemos, por tanto, poder y desconfianza, anarquía y fuerza. Es el momento de hablar de cómo se comportan los dirigentes en semejantes entornos. Es el momento de referirnos… a Maquiavelo, un autor cuyos pensamientos han cimentado diversos principios del realismo clásico. Se trata de un autor maldito, desde luego, al que injustamente se le ha atribuido poco menos que ser el maestro de muchos tiranos pasados y presentes. Nada más lejos de la realidad. Aun hoy, si alguien dice que tienes un comportamiento maquiavélico, lo hace cargando de forma negativa esa afirmación. La primera idea que puede venir a la mente de quienes analizan la serie *Juego de tronos* es la de calificar de maquiavélicos a todos su personajes, y lo son, pero de una forma más positiva de lo que puede pensarse en un principio. No obstante, cargando negativamente el término, todos señalan particularmente al rey Joffrey, curiosamente el único que no lo es. Este personaje no es maquiavélico; tampoco es un realista clásico, ni siquiera es un mal realista, es simple y llanamente un tirano que, como todos los de su desagradable especie, confunde el interés del reino con el suyo propio. Ha obtenido el poder sin merecerlo, ni siquiera ha peleado por el

mismo; vive rodeado de aduladores y se comporta con extrema crueldad y capricho. No tiene objetivos en el ejercicio del poder y, como todos los tiranos, se cree objeto permanente de conspiraciones que solo él tiene la astucia y sagacidad de detectar. Al igual que la reina de corazones en el inmortal relato de *Alicia en el país de las maravillas* repetía aquello de «¡Que le corten la cabeza!», o Aerys II mandaba a la hoguera a todos los que él consideraba sus enemigos, el rey Joffrey de una u otra forma se expresa diciendo: «Soy el rey y te castigaré» (T3 / C10). Si Joffrey es todo menos maquiavélico, ¿qué es ser tal en un sentido más estricto?

En primer lugar, hemos de señalar que todo aquello que figura en su obra *El Príncipe* describe el entorno operativo, pero no lo propone. Por así decirlo, describe el mundo como es. De forma similar, el realismo clásico describe un escenario, la naturaleza de sus actores y las interacciones históricas observadas, pero no señala ninguno de estos aspectos como deseables. Como bien señala Antonio Elorza (2013), lo que Maquiavelo a través de su obra quiso hacer «fue conocer la verdad efectiva del poder antes que ofrecer una versión imaginaria e idealizada de la misma».

Contrariamente a lo que se piensa, Maquiavelo cree que el gobernante debe actuar de forma honesta. No obstante, si la situación lo requiere, con tal de salvaguardar el reino y garantizar su buen gobierno y supervivencia, el gobernante podría recurrir a vías deshonestas, pero siempre limitadas a la consecución de los objetivos necesarios para el Estado. Así, en el capítulo XVIII de *El Príncipe*, Maquiavelo expresa que el príncipe no debe «apartarse del bien mientras lo pueda», aunque añade que también debe «saber entrar en el mal cuando le sea necesario». Para Maquiavelo, el príncipe ha de compaginar las leyes (algo propio de los hombres) con la fuerza (algo propio de las bestias) y, así, en este mismo capítulo XVIII se refiere al héroe Aquiles, educado por el centauro Quirón (mitad hombre, mitad bestia), una analogía de lo más oportuna para el presente texto. Al establecer esta, Maquiavelo nos indica que el gobernante debe saber usar ambas naturalezas.

Así pues, ser maquiavélico, en *Juego de tronos*, significa servir a tu casa de forma eficaz combinando ambas naturalezas y así, por extensión, servir de alguna forma al reino. Pero si hemos de bus-

car un personaje maquiavélico por excelencia, lo encontramos en Lord Varys, que sirve por encima de todo al reino, viendo en este la única garantía de una suerte de orden en Poniente. Y a ello ha dedicado toda su vida. Así se lo hace saber Jaime Lannister a Brienne de Tarth cuando el primero le narraba la caída del Rey Loco: «Le conminé a rendirse pacíficamente. Pero el rey no me escuchó. Él tampoco escuchó a Varys, que trató de advertirle» (T3 / C5). Vemos cómo incluso alguien con un perfil egoísta, como Jaime Lannister, es también maquiavélico en el sentido de tratar de evitar mayores sufrimientos al reino. Y esa suele ser la tónica de los personajes que actúan en *Juego de tronos;* sirven a sus casas e intereses recurriendo a combinar para ello astucia, leyes y fuerza. Podemos apreciar un gusto por el *hard power* en Tywin Lannister, por el *soft power* en Margaery Tyrell y en Lady Olenna Tyrell e, incluso, por el *smart power* que practica Tyrion Lannister y que, especialmente, comienza a apuntarse en Daenerys Targaryen. No obstante, todos ellos recurren a la fórmula (con sus luces y sombras) ideada por Maquiavelo para la acción política. Son maquiavélicos, pero ninguno tan abnegado como Lord Varys. Basta recordar el episodio en el cual Lord Varys visita a Ned Stark en las mazmorras y este le pregunta: «Decidme una cosa, Varys. ¿A quién servís realmente?», a lo que Lord Varys responde: «Al reino, mi señor. Alguien debe hacerlo» (T1 / C8). Las preocupaciones de Lord Varys son genuinas y omnipresentes, como puede observarse en el elaborado plan para casar a Sansa Stark con Ser Loras Tyrell, desbaratado en última instancia por Petyr Baelish (Meñique), un personaje que encajaría en la categoría formal de maquiavélico si su causa no fuera él mismo y tuviera mayores objetivos a los que servir. Así, cuando Petyr Baelish arruina los planes de boda realizados por Lord Varys, lo hace principalmente movido por que él desea a Sansa y, además, no aprecia ganancia personal en la situación de poder que resultaría de esa boda.

La tendencia puede ser a identificar un duelo de ingenio maquiavélico entre Petyr Baelish y Lord Varys, pero realmente solo uno de ellos lo es, en el sentido que Maquiavelo quiso dar a sus pensamientos. En el diálogo que reproducimos a continuación se ilustra con claridad la naturaleza de ambos personajes (T3 / C6).

PETYR BAELISH.— Cuando desbaraté tu plan de dar Sansa Stark a los Tyrell, si os soy honesto, sentí una inconfundible sensación de gozo. Pero tu confidente, la que te informó de mis planes… no le habéis traído ninguna alegría. *(Petyr se refiere a Ros, la prostituta, a la cual el rey Joffrey tortura hasta matarla, una vez le ha sido entregada por Petyr.)*

LORD VARYS.— Hice lo que hice por el bien del reino.

PETYR BAELISH.— El reino. ¿Sabéis qué es el reino? Son las miles de espadas de los enemigos de Aegon, una historia que acordamos decirnos los unos a los otros, una y otra vez, hasta que olvidemos que es una mentira.

LORD VARYS.— ¿Pero qué nos queda, una vez abandonamos la mentira? ¿Caos? Un pozo esperando a devorarnos.

PETYR BAELISH.— El caos no es un pozo. Es una escalera. Muchos que intentan subirla, fracasan, y nunca lo intentan de nuevo. La caída les rompe. Y algunos, les es dada la oportunidad de subirla. Y la rechazan, aferrándose al reino, a los bienes o al amor. Ilusiones. Solo la escalera es real.

En este clarificador diálogo, se contraponen el bien del reino, por cuyo bien incluso ha de mentirse (el comportamiento deshonesto al que se refería Maquiavelo) frente intereses personales. De acuerdo con Maquiavelo, la defensa del reino implica que quienes lo defienden pueden en ocasiones no observar todo lo que hace tener por virtuosos a los hombres. Pero, sin embargo, estos sí deberían comportarse de forma honesta y virtuosa en sus asuntos personales. Y aquí radica la diferencia entre ambos personajes; Lord Varys se comporta con ambigüedad moral en favor del reino, Petyr Baelish en el suyo propio. Solo uno es maquiavélico en el sentido de Estado que Maquiavelo deseaba.

También en este diálogo se hace alusión a la necesidad de mitos e imágenes para consolidar el poder. Las imágenes son elementos fundamentales de la acción política. Mucho más en un entorno donde mora la desconfianza. Para reducirla o aumentarla, basta una imagen. Por ello, la habilidad de proyectarlas se torna capital para influir en el entorno. Las cosas no son lo que son, sino lo que parecen. Las interacciones entre actores políticos no

tienen lugar entre ellos tal y como existen, sino como son percibidos por sus contrapartes. Esto es, la interacción transcurre entre imágenes, ante la imposibilidad de describir y detectar lo real con total precisión. No obstante, y ante la tentación de incurrir de forma sistemática o no en el mecanismo deshonesto del engaño, es importante señalar que existen unos parámetros razonablemente objetivos, compartidos y aceptados para definir y cargar de contenido las imágenes que la mayoría de los actores utiliza a la hora de proyectar y percibir. Puedes engañar, sí, pero las dinámicas del escenario global desaconsejan hacerlo, pues, de ser descubierto, tu imagen puede quedar dañada. Cabe por tanto hablar de –o aconsejar, más bien– una proyección de imágenes esencialmente honesta, que puede admitir –dependiendo del momento– unos matices o retoques que refuercen una imagen positiva. A esos parámetros los hemos denominado «márgenes perceptivos operativos aceptables» en otro lugar (Herrero, 2012). Casi todos los actores fluctúan en estos márgenes, de tal manera que lo contenido entre sus límites sería la realidad comúnmente aceptada. Más allá de estos márgenes, se abre el peligroso e incierto reino de la realidad inventada (Herrero, 2006). Así la percepción, por tanto, es el tejido de la realidad. Y entre sus hilos fluye el poder. De nuevo Lord Varys nos alecciona sobre este punto: «El poder reside donde los hombres creen que reside. Es un truco. Una sombra en el muro. Y un hombre muy pequeño puede proyectar una sombra muy grande» (T2 / C3).

Intenta, con estas palabras, animar a Tyrion Lannister a ganar protagonismo en el devenir del reino, pues aprecia en él sentido de Estado. Y Lord Varys no se equivoca; en diversos pasajes de *Juego de tronos*, Tyrion se muestra diplomático y conciliador con diferentes casas, especialmente con los Stark. Más adelante mostrará su buen juicio al dedicar este acertado e irónico comentario a su sobrino (el rey Joffrey): «Hemos tenido reyes malvados y hemos tenido reyes idiotas, pero no sé si hemos sido maldecidos alguna vez con un idiota malvado por rey» (T2 / C5). Y exhibirá también buenas dotes de mando y organización durante la defensa de Desembarco del Rey ante el ataque de Stannis Baratheon. Una defensa que descansa de inicio sobre la oportuna premisa

señalada por Tyrion: «El rey es una causa perdida. Es nosotros lo que me preocupa ahora» (T2 / C5).

Sin embargo, este evento muestra con crudeza la crudeza del realismo que rige en este primer tramo de *Juego de tronos.* Ciertamente, le correspondería a Stannis sentarse en el Trono de Hierro. Ante la imposibilidad de hacerlo por la vía «legal», declara la guerra a los Lannister y, paralelamente, a todos los aspirantes al trono. Por la fuerza de su ejército y la magia de Melisandre (que aporta una ventaja táctica apreciable), supera la inteligente defensa desplegada por Tyrion. Y cuando la victoria está próxima –no importa la justicia de su causa–, un mayor ejército, el comandado por Tywin Lannister, se impone.

A partir de entonces será este último quien gobierne realmente ante la incapacidad manifiesta de su nieto.

Y, al hacerlo, pondrá con más claridad aún –si cabe– un concepto realista clásico sobre el mapa de *Juego de tronos;* la ambigüedad moral, a la que más arriba nos referimos brevemente. Para los realistas clásicos y de forma matizada por otras corrientes de pensamiento, las acciones políticas no deberían ser juzgadas o medidas por criterios morales. Ello es así dado que, en la decisión que implementa la acción, se produce una transformación de la moralidad. Esto es, quien toma la decisión ha dejado de representarse individualmente y regirse por tanto por la moral individual. Es el depositario de una moralidad colectiva, que confía en él o en ella para tomar las mejores decisiones que representen y defiendan el interés común (o nacional). Debido a ello, Morgenthau afirma que las acciones políticas han de tener un juicio político y no uno moral (Dougherty, 1997). En la misma línea se manifiesta, en *La crisis de los veinte años*, E. H. Carr (2005: 55) al considerar «que la moral solo puede ser relativa, no universal». Esto es, responde a intereses particulares, por lo cual no puede hablarse de una armonía de intereses que resultaría en una suerte de moral común que serviría como baremo tanto a la hora de actuar como de evaluar las decisiones tomadas. Por ello, E. H. Carr llega a la conclusión de que una norma ética fuera de la política está abocada a la frustración. Estos argumentos ponen de relieve la máxima del realismo, de referirse al mundo como es y no como podría o debería

ser, cayendo estos dos últimos cálculos en la órbita del movimiento utópico primero y en el idealismo después.

El entorno global es complejo, como también lo es Poniente. En ambos escenarios, la complejidad viene dada por el alto número de actores e intereses que entran en conflicto. En tales escenarios conflictivos es donde E. H. Carr señala la innegable presencia de intereses particulares de individuos y grupos, intereses que motivan que el orden no se base en la moralidad sino en el poder, teniendo ello por resultado una moralidad originada en el poder que, en las sociedades políticas modernas y contemporáneas, se traduce en un sistema internacional de normas que han sido desarrolladas por aquellos actores que ostentan la hegemonía normativa de dicho escenario. Ello explica, por ejemplo, el largo dominio, de casi trescientos años, de la casa Targaryen sobre Poniente. Gozaban de una hegemonía normativa que tenía su origen en los dragones a su servicio y que incluso permaneció cuando estos, aparentemente, se extinguieron. Este extremo nos viene confirmado en el siguiente diálogo que mantienen Tywin Lannister y Arya Stark, cuando conversan sobre el concepto de legado (T2 / C7).

> TYWIN LANNISTER.— Es lo que permanece cuando tú ya no estás. Harren el Negro pensó que este castillo sería su legado. La mayor fortaleza jamás construida… Mírala ahora. Una completa ruina. ¿Sabes lo que sucedió?
>
> ARYA STARK.— ¿Dragones?
>
> TYWIN LANNISTER.— Sí, dragones. Harrenhal fue construida para resistir un ataque terrestre. Pero no un ataque aéreo, con dragones. Aegon Targaryen cambió las reglas. Por eso cada niño vivo todavía conoce su nombre, trescientos años después de su muerte.

En esta conversación, se muestra la quiebra de un orden, Harrenhal, y su sustitución por otro; un poder que sustituye a otro, una moral que, originada en el poder de los dragones, sustituye a otra. Incluso con los dragones extintos (a mediados del periodo Targaryen), la imagen de poder que todavía transmitían los Targaryen les bastó para ostentar la hegemonía normativa y el poder durante muchos años. Las imágenes de esas calaveras, a las que a

menudo se alude en el curso de la serie, eran desde luego poderosas sombras en el Muro y sirvieron bien a los propósitos de la casa Targaryen.

Esta reflexión sobre la ambigüedad moral nos lleva también a considerar otro aspecto en íntima relación con la misma; la transacción moral que el ejercicio del poder conlleva. Decía Max Weber que «quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder»[1]. Poder es transacción (moral y material), si bien el realismo alude a un ejercicio prudente del mismo, lo que implica que la ética (también) desempeña un papel en la política. Así Morgenthau (2005: 16), en *Política entre las naciones*, señala que «un hombre que solo fuese un "hombre político" sería una bestia, porque carecería por completo de restricciones morales». Pero incluso en esas condiciones, y ejercido por gobernantes de Estados democráticos, la complejidad de las interacciones implica que en algún punto se ha de proceder a realizar una transacción moral. O lo que es lo mismo, apartarnos en cierta medida de un comportamiento puramente honesto si deseamos cumplir nuestros objetivos, incluso cuando todos ellos por norma general tiendan a la bondad y sean el resultado de una materialización física de una abstracta voluntad e intereses previamente expresados de forma democrática. Esto es, la transferencia de la capacidad para tomar decisiones que la ciudadanía practica en una democracia al elegir a sus gobernantes.

En *Juego de tronos*, podemos apreciar una metáfora al respecto de las transacciones morales en la relación que mantiene Stannis Baratheon con Melisandre. El primero renuncia a sus creencias y se enfrenta a viejos amigos y lugartenientes para abrazar la nueva religión y métodos de la sacerdotisa Melisandre, que incluye la práctica de artes oscuras, mediante las cuales por ejemplo asesina al propio hermano de Stannis, Renly Baratheon. Todo ello con tal de conseguir alcanzar el Trono de Hierro. No obstante, y en este

---

[1] Con esta cita abre Pablo Iglesias el cuarto capítulo de su libro *Maquiavelo frente a la gran pantalla* (2013). La lectura del mencionado capítulo aporta una interesante explicación entre otros aspectos de las transacciones morales en el ejercicio del poder.

caso, Stannis abandona la prudencia y permite que lo subjetivo, esto es, lo «mágico» e «ideológico», permeabilice (en cierto grado) el sustento de la acción política. Cuando tal cosa sucede, el conflicto tiende a incentivarse y aumentan las posibilidades de fracaso, al basar las decisiones en argumentos alejados de los márgenes de la realidad. Cuanto más se incremente la presencia de factores subjetivos en la toma de decisiones, mayores serán nuestras posibilidades de tomar malas decisiones.

En *Juego de tronos*, a lo largo de las tres primeras temporadas de la serie hemos ido viendo cómo buena parte de sus personajes, en algún momento u otro han entrado en transacciones morales, mejor o peor ejecutadas, exhibiendo mayor o menor grado de deshonestidad. En la línea de las últimas reflexiones, podemos ver la explicación y evaluación moral que Tywin Lannister (T3 / C10) hace de los sucesos acontecidos en la boda roja, en el penúltimo capítulo de la tercera temporada.

> TYRION LANNISTER.— Estoy dispuesto a engañar. Esto es la guerra. Pero asesinarlos a todos en una boda…
>
> TYWIN LANNISTER.— Explícame por qué es más noble matar a diez mil hombres en una batalla que a una docena en una cena.

Todo lo comentado hasta el momento nos describe un agresivo entorno basado en las pautas que el realismo clásico describe, pero, como decíamos al principio del capítulo, quizá el desarrollo de la serie avance hacia la conformación de otro escenario. Aludíamos, al principio, a otro posible Poniente. Y creemos que así puede ser, si entendemos por posible la premisa de que la política es el arte de lo posible. Introducir cambios en el entorno que hemos ido describiendo hasta ahora es factible. Sobre todo si tienes dragones. Y aquí irrumpe lo más parecido a lo que sería una musa del idealismo en este particular juego de poder: Daenerys de la Tormenta.

Pero no podemos engañarnos; su personaje y su causa representan una matización del realismo y del propio idealismo.

Respecto al realismo, es obvio que un entorno como el descrito puede tornarse irrespirable e inseguro. Además, existen más

actores y dinámicas de las que el realismo clásico señala y que añaden más opciones al desarrollo del juego.

Como reconoce el propio E. H. Carr (Korab-Karpowicz, 2013), la lógica del puro realismo no puede ofrecer nada, salvo una lucha desnuda por el poder que vuelve imposible cualquier clase de sociedad internacional. Plantea entonces construir una nueva utopía sobre la premisa de que los seres humanos necesitan una serie normas y valores universalmente reconocidos, a su vez, sobre la base de que buena parte de los individuos ansían un entorno de orden, prosperidad y justicia.

Y es ahí, donde el idealismo tiene muchas cosas que aportar, siempre y cuando no obvie el concepto de poder ni las características objetivas de la realidad, así como la naturaleza egoísta del ser humano. En este sentido, cabe referirse al idealismo wilsoniano, que trata de cambiar la realidad, sí, pero de una forma factible. El fracaso de la Sociedad de Naciones, de la cual Estados Unidos ni siquiera fue parte a pesar de ser el presidente Wilson su impulsor, pone de manifiesto lo complicado que resulta introducir grandes cambios en la sociedad internacional, como en Poniente. En tal sentido, puede plantearse un refinamiento de ambos, el realismo y el idealismo, que puede desembocar en la configuración de un entorno neoconservador o idealista-conservador cuyos fundamentos recoge extraordinariamente bien Condoleezza Rice (2008) en «Rethinking the National Interest». Básicamente, parte de reconocer los hándicaps del entorno y plantear un cambio pautado y posible de dinámicas. Esto es, tratando con la realidad que realmente existe, tratar a su vez de llevar a cabo los presupuestos de la paz perpetua de Kant. ¿Cómo? Erradicando los espacios de injusticia y promoviendo / expandiendo la democracia (liberal)[2] como herramienta para erradicar el conflicto. Todo ello, sobre la premisa de que las democracias no hacen la guerra a democracias.

Y es en esa esfera donde Daenerys, que parte de una lógica realista clásica (de poder y fuerza), cambiará a raíz de la muerte de

[2] En este sentido puede consultarse Rubén Herrero (2009), «Expansión de la democracia: libertad y desarrollo», *Unisci Discussion Papers* 21.

Khal Drogo. Un primer matiz de cambio lo vemos claramente cuando, en vida de Khal Drogo, trata de evitar que sus tropas castiguen a una población recién conquistada (T1 / C8). Los acontecimientos que seguirán, traerán por resultado la muerte de su amado y su paso por el ritual del fuego purificador que alumbrará a la nueva Khaleesi que, aplicando un cálculo eficaz e inteligente a sus acciones, descubrirá las posibilidades que le otorgarán sus renacidos dragones, así como que podrá influir de forma notable en el entorno, en beneficio propio pero también con una voluntad transformadora e idealista.

A partir de entonces, Daenerys asume que deberá usar la fuerza (T2 / C5): «Cuando mis dragones crezcan, tomaremos lo que nos fue robado y destruiremos a los que nos causaron mal. Arrasaremos sus ejércitos y reduciremos a escombros sus ciudades». Pero quiere usar esa fuerza para transformar también las dinámicas imperantes.

La Daenerys renacida del fuego puede ser la «princesa» imaginada por Maquiavelo, que prefiere ser respetada (y amada) por la rectitud y lo apropiado de su buen gobierno, aunque haya de ser también temida. Ello es bien apreciado por su fiel lugarteniente, Ser Jorah Mormont (T2 / C5):

> Tenéis una buena causa: un título, un derecho de nacimiento. Pero tenéis más que eso: podéis ocultarlo o negarlo, pero tenéis un corazón gentil. Vos no solo seríais respetada y temida, seríais también amada. Alguien que puede y debería reinar. Pasan siglos sin que una persona como tal aparezca en el mundo. Hay veces que os miro y todavía no puedo creer que sois real.

La brillante resolución de la situación creada en Qarth (T2 / C7) marca el primer paso hacia el asentamiento de su liderazgo, que consolidará de forma espectacular en Astafar (T3 / C3) con la resolución de la situación creada en torno a la compra de los ocho mil inmaculados, cuando dirá una de las frases más memorables de toda la serie hasta el momento: «¡Los dragones no son esclavos!». Toda una declaración de intenciones que plasmará en Yunkai (T3 / C7) con la liberación de todos sus esclavos.

Daenerys sabe que la lealtad genuina, la que puede llevarla al Trono de Hierro, no comienza en la punta del látigo. Y, además, considera la esclavitud algo deshonesto que debe abolirse, y cambiadas las dinámicas imperantes en el ejercicio del poder. En consecuencia, no desea un ejército de esclavos y se preocupa de que todos los que sirven a sus órdenes lo hagan de forma libre y comprometidos por el nuevo ideal que ella encarna. No obstante, como ha ido demostrando, será implacable con aquellos poderosos que maltratan a sus poblaciones aun cuando aquellos no hubieran mostrado hostilidad hacia ella, haciendo buena la máxima idealista de poblaciones por delante de líderes. Así dice la Khaleesi (T3 / C4): «¡Inmaculados! ¡Matad a vuestros amos, matad a los soldados, matad a todo aquel que sostenga un látigo, pero no hagáis daño a ningún niño! ¡Romped las cadenas de todo esclavo que veáis!».

Obviamente, no todo es idealismo genuino; el entorno es como es y su causa depende de su fuerza militar, particularmente de los dragones, heraldos de su idealismo, que, por el momento, ostenta en solitario. Ahora deberá elegir entre usar la fuerza o abusar de ella. Ahora deberá combinar de forma eficiente *hard* y *soft power*, practicando un *smart power*. Por el momento y de forma inteligente, opta por usar la fuerza en su particular causa idealista, y sabe que han de evitar alianzas indeseadas e indeseables, que solo funcionan a corto plazo, complicando de forma relevante el desarrollo de los planes que tiene para el futuro de Poniente y el suyo propio.

Habrá que seguir de cerca sus andanzas y las de los demás personajes para ver si el trono realista de Poniente se transforma en uno más cooperativo, dentro del cual se produzcan otras dinámicas y formas menos agresivas y más participativas en las interacciones entre los distintos actores.

El papel que desempeñarán actores peculiares como Tyrion Lannister, Arya Stark, Margaery Tyrell, Jon Nieve, Melisandre y la propia Daenerys, así como la evolución de los acontecimientos en la frontera del Norte, marcarán a buen seguro el devenir de Poniente.

Aquí nos separamos, amigo/a lector/a; espero que hayas sacado tus propias conclusiones al leer mi relato. ¡Que los dioses, antiguos o nuevos, te protejan y guíen tus pasos!

Carr, E. H. (2005), *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las Relaciones Internacionales*, Madrid, La Catarata.

Dougherty, J. E. (1997), *Contending theories of International Relations. A comprehensive survey* (cuarta edición), Nueva York, Longman.

Elorza, Antonio (2013), «Maquiavelo, el misterio de la claridad», *El País*, 10 de diciembre de 2013, p. 33.

Herrero, Rubén (2006), *La realidad inventada. Percepciones y proceso de toma de decisiones en Política Exterior*, Madrid, Plaza y Valdés.

— (2009), «Expansión de la libertad: democracia y desarrollo», Madrid, *Unisci Discussion Papers* 21 (octubre), pp. 264-276 [disponible en: http://revistas.ucm.es/index.php/UNIS/article/viewFile/UNIS0909330264A/27297].

— (2012), «Percepciones, decisiones y Relaciones Internacionales: los márgenes operativos perceptivos aceptables», Madrid, *Unisci Discussion Papers* 29 (mayo), pp. 195-203 [disponible en: http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?lng=en&id=145329].

Hobbes, Thomas, *Leviathan* (Primera Parte, Capítulo XI), texto recogido íntegramente en David Wooton (2008), *Modern Political Thought. Readings from Machiavelli to Nietzsche* (segunda edición), Indianapolis, Hackett Publishing Company, pp. 148-152.

Iglesias Turrión, Pablo (2013), *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y Política*, Madrid, Akal.

Korab-Karpowicz, J. W. (2013), «Political Realism in International Relations», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition) [disponible en http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/realism-intl-relations/].

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe* (capítulo XVIII), texto recogido íntegramente en D. Wooton (2008), *Modern Political Thought. Readings from Machiavelli to Nietzsche* (segunda edición), Indianapolis, Hackett Publishing Company, pp. 36-38.

Morgenthau, Hans (2005), *Politics among nations. The struggle for power and peace* (séptima edición), Nueva York, McGraw-Hill.

Rice, Condoleezza (2008), «Rethinking the national interest. American realism for a new world», *Foreign Affairs* (julio-agosto) [disponible en: http://www.foreignaffairs.com/articles/64445/condoleezza-rice/rethinking-the-national-interest].
Tucídides (2004), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Cátedra.

Capítulos mencionados

Nota.— Los diálogos mencionados en el curso de este capítulo, han sido obtenidos en la página web: www.imbd.com y han sido traducidos por el autor.

Temporada 1

Capítulo 3, «Lord Nieve»
Capítulo 4, «Tullidos, bastardos y cosas rotas»
Capítulo 5, «El lobo y el león»
Capítulo 7, «Ganas o mueres»
Capítulo 8, «Por el lado de la punta»

Temporada 2

Capítulo 3, «Lo que está muerto no puede morir»
Capítulo 5, «El fantasma de Harrenhal»
Capítulo 7, «Un hombre sin honor»

Temporada 3

Capítulo 3, «El camino del castigo»
Capítulo 4, « Y ahora su guardia ha terminado»
Capítulo 5, «Besado por el fuego»
Capítulo 6, «El ascenso»
Capítulo 7, «El oso y la doncella»
Capítulo 9, «Las lluvias de Castamere»
Capítulo 10, «Mysha»

IX. *GAME OF ROLES.* LA SUBVERSIÓN FEMINISTA

Cristina Castillo y Sara Porras

Juego de tronos es una serie sobre el poder y será el poder mismo el protagonista de esta historia. La lucha por su obtención, la supervivencia, las intrigas, las conversaciones de palacio… con una coral de personajes que tan pronto se hacen indispensables en el desarrollo de las tramas como desaparecen, porque así es el poder, y en *el Juego de tronos o ganas o mueres.*

No se trata, por tanto, de un hilo conductor; el poder se convierte en el eje central de la narración, pues es a través de él que el resto de personajes se organizan. El poder en toda su dimensión, no como relación específica. El poder como conjunto de relaciones, de sentires, estrategias y efectos que van desplegándose mediante los sujetos que lo persiguen. De ahí que todos sean prescindibles, pues el poder –en caso de alcanzarse– no estará mucho tiempo en el mismo sitio ni podrá ser controlado por las mismas personas. Porque el poder tiene sus propias dinámicas, más allá de aquellos que traten de poseerlo. Así, el poder puede ser un ejército o puede ser el dinero para comprarlo, puede ser una idea valiente en medio del campo de batalla o puede ser la creencia de que un ser superior ordena el escenario… sea como, fuere sumergirse en esta trama es sin duda la mejor forma de ir desvelando sus complejidades.

Merece la pena hacer una primera reflexión acerca de uno de los elementos más novedosos en el tratamiento de esta cuestión, y es la ruptura con la narración tradicional acerca del poder como un universo masculino. Sin duda, este elemento de novedad es otra de las características necesarias para situar al poder no como trama, sino como protagonista de la historia. Los esquemas tradicionales tienden a representar un universal en el que alguien ejerce el poder y alguien sufre los efectos del mismo. Sin embargo,

aquí el poder se despliega en un sinfín de relaciones distintas, donde los personajes son, si cabe, una herramienta a través de la cual este se vehicula. Los efectos no se anticipan, nada está garantizado, salvo que no existen los universales: no existen las princesas diletantes, los héroes o los villanos, no existen los reyes predestinados ni las jóvenes promesas, no existen las indefensas doncellas de la corte ni los leales consejeros: *en el Juego de tronos* –una vez más– *o ganas o mueres*.

La comunidad, en el sentido más flexible, será otro de los grandes protagonistas. La guerra de los Siete Reinos dibuja un tablero atravesado por falsas alianzas y terribles enemigos en el que todo es posible, pues se anticipa la pugna por un cambio de época. Y es aquí donde la comunidad pasa a formar parte de la disputa, esa comunidad amenazada, ese juego de estrategias compartidas para la supervivencia, esa comunidad que se rebela contra la injusticia o aquella cuyo único fin es la conquista y el ataque.

El muro, la frontera, el océano, las paredes de palacio… Nunca hubo una explicación mejor sobre la geografía política en el que la mezcla de los intereses generales, la guerra de posiciones, la defensa o pérdida de territorios, el poder de la diplomacia o su ausencia, fuera tan determinante.

Despojado, por tanto, de la mística de los relatos clásicos, definido el marco y la complejidad de relaciones, *Juego de tronos* nos invita a subvertir nuestra imaginación de la mano de los distintos personajes que nos presenta. No busquéis en esta serie personajes buenos o malos, fuertes o débiles, mezquinos o generosos… pues en esta serie solo encontraremos supervivientes.

Daenerys Targaryen y Cersei Lannister serán las que inauguren el capítulo, pues son dos mujeres que condensan en sí mismas los dos bloques en pugna, aquel que no termina de marcharse y aquel que no termina de llegar. Dos mujeres, dos universos y un océano. A través de ellas podremos analizar no solo dos estrategias distintas, sino la esencia misma de la serie, la pelea por el mayor poder de todos: aquel que tiene la virtud de definir y ordenar la totalidad de los sentires, aquel que define el campo político.

Decíamos antes que *Juego de tronos* no es una historia de princesas en castillos esperando ser salvadas; es una historia de brujas

y herejes, que se desdoblan en toda una serie de personajes femeninos de gran interés: la princesa que domina la espada, la mujer que toma las riendas de su propia vida y lucha por llegar a lo más alto, la madre que haría cualquier cosa por conservar el poder de su familia, la esposa desobediente, la hechicera que toma decisiones políticas, la guerrera que renuncia a sus cualidades femeninas, la salvaje que sobrevive gracias a su inteligencia, la cortesana que inspira la rebeldía en otras mujeres.

Todos estos personajes femeninos están llevando a la práctica toda una cultura feminista que rompe el molde de la sociedad en la que viven. Muchas veces se trata de sobrevivir; otras, de ascender por la escalera del prestigio y acumular más poder. Pero no se puede negar que las mujeres de la serie tienen *agencia propia*, saben lo que quieren, y, dentro de sus posibilidades, se esfuerzan por mejorar sus vidas y las de los suyos, aunque tengan que dejar a muchos por el camino.

En un primer vistazo a la serie, las mujeres destacan por su belleza, que, a priori, es su rasgo distintivo principal. Pero si rascamos un poco la superficie de los cuerpos femeninos hermosos mostrados como deseables, podremos ver relaciones sexuales y afectivas diversas, cuerpos diversos y un respeto y una afirmación de esta diversidad. Además, ellas desempeñan un papel fundamental en la construcción de sus propias identidades. La cultura feminista que desprenden rompe los moldes del mundo patriarcal en el que viven, y, con más o menos suerte, consiguen ser protagonistas en su propia lucha por el poder.

En la segunda parte del capítulo, analizaremos dos conceptos de interés desde el punto de vista de género que se dan en la serie: la cooperación entre mujeres y la subversión de los roles de género. Estos dos conceptos chocan frontalmente y son antagónicos a la competencia entre mujeres y a la ideología de la feminidad, conceptos que se desprenden de la concepción patriarcal del sistema, con los que se educa a todas las mujeres desde que nacen, para que ellas mismas los reproduzcan y los enseñen, y fundamentales para sostener el sistema de dominación.

Es sobre todo en la tercera temporada en la que mejor se ve el despliegue del poder femenino en todo su esplendor: Khaleesi

avanza firme con su ejército de esclavos liberados; en Desembarco del Rey, varias mujeres utilizan todo tipo de estrategias para luchar por su lugar en el Trono de Hierro; una guerrera protege la vida de Jaime Lannister, uno de los hombres más poderosos; Arya Stark consigue sobrevivir cada día; la guerra del Norte es decidida, en gran parte, por la madre de un rey al que le falta personalidad.

La lucha por el poder es ardua y, muchas veces, lleva a la muerte. Jugar bien tus cartas es básico para sobrevivir. Khaleesi entiende muy bien esta idea, y concibe a las mujeres que luchan como diferentes en su esencia a los hombres. Las mujeres no son como ellos, tienen otras aptitudes y fortalezas. Este guiño al poder femenino queda muy claro cuando libera a los esclavos inmaculados. «Valar Morgulis», reza la intérprete que la acompaña, «Sí, todos los hombres deben morir, pero nosotras no somos hombres».

Khaleesi: de la fragilidad al liderazgo. La conmoción como construcción de poder

De espaldas, apoyada sobre un balcón, el mar de testigo y su larga melena rubia cayendo por la espalda. Es Daenerys, la exacta imagen de un personaje de Byron, en su mansión y con sus vestidos vaporosos. La vacuidad de quien no decide, ni pretende hacerlo, a merced de un hermano ambicioso que no duda en venderla a cambio de un ejército para conquistar su trono usurpado. Esta primera Daenerys, tal y como nos recuerda Asunción Bernárdez, «representa la corporalidad ideal femenina –que– al menos desde el Renacimiento se ha definido por la levedad, por una cierta inmaterialidad y –son– esas características las que siguen teniendo el dibujo ideal de la mujer perfecta» (Bernárdez, 2009). Daenerys será esa mujer vendida, una pobre niña indefensa, apenas una sombra bella con más temores que voluntad.

Y, sin embargo, es una mujer que no dejará de construirse y transformarse conforme la trama se desarrolla, pudiendo identificar tres grandes giros en el personaje. De mujer objeto a reina de los dothrakis. Es interesante ver cómo ese primer paso en lo que estará por venir en su futuro no tiene lugar al calor de la batalla ni

es producto de una intervención desde fuera. Su primera transformación tiene lugar en el espacio íntimo, uniendo cuerpo a subjetividad. Daenerys toma conciencia de sí misma, de sus deseos y de su poder desde lo más personal; ella no se someterá como una esclava, será dueña de su placer y del de su pareja, tendrá un sexo consciente, decidirá, ejercerá su poder: actuará como una reina, también en la cama. Desde sus entrañas irá definiendo un personaje fuerte y serán constantes los guiños que en la serie vayamos observando en este sentido. Lo personal es político, y su política se impondrá desde ese primer espacio que ocupa, su espacio como esposa y amante.

La construcción de la sexualidad como el elemento de ruptura, como primer paso para su empoderamiento es, sin duda, uno de los puntos fuertes del guion; cómo se cuenten las historias importa y las historias de miles de mujeres que, en cualquier lugar del mundo, son sometidas y violentadas, encuentran en este acto una posibilidad de transformación. Subvirtamos todas las esferas de nuestra vida, empecemos a nombrar y dar entidad a aquello que nos domina. Hay que prestar, por lo tanto, mucha atención a este relato sobre el poder, pues el cuerpo es a la vez la última y la primera frontera. La nueva reina, aquella que cabalgará junto a los guerreros, es dueña de su yo completo.

El patriarcado se construye sobre el control de nuestros cuerpos y de nuestra sexualidad, y esta primera rebeldía de Khaleesi nos da una pista sobre la profundidad de la transformación que ella opera. El viejo mundo comienza a resquebrajarse en ese acto; la niña asustada no desaparece porque sea sometida a la crueldad y la violencia, la niña desaparece cuando la mujer que lleva dentro toma las riendas de su espacio íntimo. Esta transformación de lo que Foucault llamará «dispositivos políticos de la sexualidad» (Foucault, 1978) es lo que confiere a este personaje todo el potencial de su fortaleza.

Porque el poder es una relación, la alteración en uno de los sujetos de esa relación provoca cambios en cómo ese sujeto es percibido y, por lo tanto, genera elementos de subversión de dichos poderes. No estamos condenadas a un destino escrito más allá de nosotras mismas, somos responsables de los miles de futu-

ros posibles y, a través de Daenerys, iremos descubriendo cómo alterar una y mil veces las condiciones de posibilidad desde el ejercicio de nuestro poder y la redefinición de nuestras estrategias de relación.

En los primeros capítulos, Khaleesi será sobre todo cuerpo y, si al principio será el sexo y su sexualidad su campo de batalla, su siguiente paso será su maternidad. Los dos pilares fundamentales en la dominación patriarcal se convierten en su mayor fortaleza. No rompe solo con la idea de poder desde un punto de vista neutro; rompe con la idea de poder patriarcal, con la dominación del hombre sobre la mujer, y lo hace desde los fundamentos sobre los que este se construye. Y para ello no hay imagen más determinante que la de las brujas. Ella encarna el poder ancestral, el de las mujeres que antes que ella trataron de alterar estos mismos elementos. Es presente y es historia, arde en la hoguera como ardieron cientos de miles de mujeres condenadas por subvertir el orden masculino, arde en la hoguera y, al hacerlo, resurge con un poder imparable. Porque es presente, es historia y, a partir de este momento, será futuro.

Su destino está ligado al fuego que, lejos de significar un final, significa un comienzo, es el resarcir de todas aquellas que fueron condenadas y su salvación es la salvación simbólica de todas nosotras; no será destruida, será la madre de los dragones, será la posibilidad de esperanza de las que día a día, desde lo íntimo hasta lo público, se enfrentan, se empoderan y ganan. Su victoria reescribe una cruel historia, qué hubiera pasado si todas aquellas cuyas vidas fueron segadas hubieran sobrevivido. Ya no será nunca más una bella imagen de levedad; Khaleesi será la fuerza, será el camino imparable en la ruptura, será la voz de aquellas que fueron silenciadas.

Con la sabiduría de quien no olvida de dónde viene, Daenerys, a diferencia del resto de personajes, no solo anhela recuperar el Trono de Hierro –metáfora de «El Poder» en la serie–, sino que pretende transformar todas las estructuras sobre las que este se establece. A ella le conmueve el mundo, es el personaje más humano y, como pasara con los elementos antes mencionados, hace de las debilidades sus puntos fuertes.

Del dolor ajeno, de la conmoción con la injusticia, Khaleesi va a ir elaborando una nueva dinámica de poder. Una dinámica que rompe con los parámetros de una sociedad medieval basada en la pureza de la sangre; Daenerys encuentra en las personas esclavizadas al ejército que le llevará al Trono de Hierro. Es su capacidad para empatizar la que posibilita que su política de alianzas se construya en los sectores apartados del poder; lejos de desecharlos –como harán el resto de personajes–, Khaleesi observa en ellos la fuerza esencial en su batalla por el poder. Nadie como ella entenderá que, para acabar con aquello que nos oprime, no hay mayor potencia que el pueblo que toma conciencia de lo que significa ser pueblo.

Siguiendo el análisis de René Zavaleta, «hay un momento en que las cosas comienzan a ser lo que son, y es a eso a lo que llamamos el momento constitutivo ancestral o arcano». (Zavaleta, 1986). Cuando Khaleesi libera al ejército de los inmaculados, no está simplemente acumulando fuerzas; lo que vemos aquí es

> una articulación histórica entre fuerza y novedad, una forma de moldear un eje estatal, la relación entre Estado y sociedad civil. Es como un momento en el que se articula el programa de una civilización o de una época, en la medida de que se trata de una articulación de base y superestructura, del tipo de vida interna y cultural, es decir, de valores y de sentidos con los cuales se ve y experimenta las formas productivas y relaciones sociales. (Zavaleta, 1990.)

Es el surgimiento de un nuevo pueblo; no quiere esclavos, quiere hombres y mujeres libres. Es decir, modifica sus relaciones de poder y de producción anteriores y construye un nuevo sentido común. Un sentido común en el que convertir a unos sujetos despojados de agencia en los protagonistas de su destino. No se trata solo de tomar el poder, se trata de transformar su geometría. Como nos recordase Marcos en la marcha zapatista por los derechos indígenas a México DF: «Nos reunió el dolor y la esperanza, y el dolor y la esperanza nos hará caminar de nuevo, como ayer, como siempre, pero ahora no vamos solos, ni solos de nosotros ni solos de los otros» (Subcomandante Marcos, 2001).

Mientras, en paralelo, el viejo imperio se resquebraja y se vuelve a dividir en siete reinos. Si al otro lado del océano las viejas reglas de dominio y control dan muestras de agotamiento, ella va formando no solo un ejército, sino una posibilidad de una nueva sociedad. Todo esto se ve profundamente apoyado por la narración de la serie, que le va concediendo rotundos éxitos hasta terminar con ella aupada por su nuevo ejército en plano cenital mientras sus dragones la rodean desde el cielo. Como una metáfora de lo que está por venir, Khaleesi no solo está más cerca del Trono de Hierro, sino que está modificando los mismos cimientos del poder.

Cersei. Una mujer en tierra de hombres

Como contraposición al personaje de Khaleesi nos encontramos con Cersei, esposa y madre de reyes. Si a la primera se la presentaba como una mujer etérea y desvalida, Cersei representará todo lo contrario. Aparece como una mujer fuerte e inteligente, características eminentemente masculinas, como su ambición y su interés por la estrategia y las intrigas políticas.

La construcción de este personaje es diametralmente opuesta; si en el caso anterior podemos hablar de una personalidad compleja, que se va construyendo desde lo íntimo a lo público sobre la base de la coyuntura histórica que la atraviesa, en el caso de Cersei su evolución es mucho más tímida, pues este personaje desarrolla su personalidad no desde la subversión, sino desde la adaptación.

Fátima Mernissi, en su *Harén de Occidente*, nos recuerda acertadamente que para la cultura occidental una mujer no puede ser inteligente y hermosa, y que, cuando esto ocurre, ha de ser castigada por romper con los mandatos patriarcales. El primer castigo de Cersei es nuestro rechazo; no empatizaremos los espectadores con una mujer a la que pronto calificaremos negativamente.

Su personaje está pensado para generar antipatía, es una mujer en tierra de hombres y es una mujer que aspirará a controlar el Trono de Hierro por encima de cualquier otra consideración. No encontraremos, sin embargo, una ruptura de los patrones patriarcales; lo que encontramos es la construcción de dinámicas de re-

sistencia que le permiten funcionar dentro de las normas establecidas. Ella controlará el Trono de Hierro, pero lo hará de la única manera en que las mujeres pueden hacerlo: a través de los varones que la acompañan.

Y, sin embargo, Cersei no deja de ser una superviviente. Consciente del entorno en el que se mueve, con un padre fuerte y autoritario que decide unilateralmente los destinos de todos los miembros de la familia, ella intenta adaptarse e ir construyendo sus espacios de poder. No espera nada, no aspira a cambiar las reglas, forma parte de un mundo que se está descomponiendo y que, sin embargo, ella se esfuerza en apuntalar. Su total conciencia sobre el papel que tiene asignado en el mundo la lleva a disciplinar a todas las mujeres que están a su alrededor. La relación que mantiene con Sansa Stark, por momentos profundamente cruel, es tan solo una reproducción de los patrones que ella conoce; no busca destruirla, busca disciplinarla. Para ella no es posible un mundo al margen de ese mundo, esas son las reglas, en el *Juego de tronos o ganas o mueres*. Es, por tanto, una relación de empatía, por difícil que resulte entenderla así. Una empatía atravesada por el mandato patriarcal: las mujeres han de comportarse de una manera concreta, y será tarea de todas transmitir y hacer cumplir esos valores. Cersei quiere formar la personalidad de Sansa, le enseña todo lo que a ella le enseñaron antes para poder sobrevivir en este mundo.

Mal casada y protagonista de un amor incestuoso, Cersei se debate entre la reina que es –y quiere seguir siendo– y la amante enamorada de su propio hermano. Es una mujer que se construye desde las expectativas de los hombres que la rodean; se debate entre ser esposa, ser hija y ser madre. En un diálogo con su hermano Tyrion vemos cómo la reina hace un alegato de la maternidad como bien supremo, descubre cómo solo admite haber sido feliz disfrutando de la infancia de sus hijos y cómo es precisamente esta sobreprotección que ejerce sobre el rey Joffrey la causa de la increíble crueldad de la que hace gala. Joffrey será para ella la imagen que le devuelve un espejo roto, aquello que no queremos ver y de lo que, sin embargo, no podemos escapar. Es su castigo por su amor incestuoso, su tragedia: lo que más ama será lo que más dolor le cause.

Cersei no conoce otra realidad que una corte en la que ser mujer no es un valor en sí si no puedes acreditar un marido que te respalde. Es de esta frustración, de esta pretensión por cumplir con todos los mandatos patriarcales, donde encontramos su humanidad.

Porque tal vez hubiera deseado no ser reina y poder ser tan solo amante, pero si va a ser reina nadie podrá usurpar el papel que cree merecer. Como regente, maneja con habilidad el Consejo Real y muestra firmeza implacable para diseñar estrategias bélicas, pero Cersei es incapaz de empoderarse en su espacio privado. Esta ausencia, esta incapacidad para definirse desde el «yo» íntimo será lo que le impida evolucionar. Su historia es la historia de un fracaso, de una mujer incapaz de definirse y de aceptarse.

Es una superviviente y es la protagonista de una de las frases que mejor definen el poder. En el capítulo primero de la segunda temporada mantiene una discusión con Petyr Baelish en el que Meñique la amenaza diciendo que la información es poder; con un solo gesto de Cersei, la guardia real lo apresa y con una sonrisa desafiante la reina le contesta: *El poder es el poder.* Y el poder es la cualidad de poder modificar conductas, es la capacidad para imponer las voluntades.

Alianzas feministas: la sororidad en Desembarco del Rey

> ¿Tienes miedo niña?; no temas, aquí solo hay mujeres.

Con esta frase tan llena de significado entra en escena Olenna Tyrell, la abuela de Margaery Tyrell, que lucha por situar a su nieta como la próxima reina del Trono de Hierro. En unas pocas palabras está expresando lo que parece una broma en el *Juego de tronos:* las mujeres se cuidan entre ellas.

Del discurso de Olenna se desprende toda una lección de teoría feminista. La idea de que las mujeres deben cooperar porque todas son conscientes de las discriminaciones que sufren las otras por el mero hecho de serlo. Ella entiende a las mujeres de su alrededor, y se posiciona en su favor, aunque en principio puedan tener otros

intereses. Es cierto que no desatiende la estrategia de su propia familia por conservar y ampliar su poder, pero lo hace de una manera muy humana y, todo hay que decirlo, con mucha elegancia.

Cuando invita a conversar con una taza de té a la despreciada Sansa Stark, se establece un diálogo entre ella, su nieta y Sansa en torno a la figura del rey Joffrey. Olenna y Margaery están interesadas en saber cómo es Joffrey en lo personal, y Sansa no se atreve a abrir la boca por miedo a represalias. El síndrome de Estocolmo que ha desarrollado desde su encierro en palacio es tal que ya se cree sus propias mentiras. Pero Olenna le hace ver que está en un espacio de confianza y que puede abrirse con ellas. Entonces Sansa estalla y cuenta su verdad: Joffrey es un monstruo cruel y despiadado. Esta información era la que esperaban las mujeres de Altojardín para desplegar su estrategia y usar su poder con la casa Lannister.

La confianza entre mujeres da lugar al avance de una familia, a cambio de la protección de la única Stark. Esto, unido a las inteligentes conversaciones que mantiene Olenna con Tyrion y con Tywin Lannister, la llevan a situarse como una pieza clave en el *Juego de tronos*. Las tornas cambian y los Lannister deben tener cuidado.

Otro ejemplo de cooperación entre mujeres se da cuando las cortesanas de Desembarco del Rey ayudan a la pobre princesa Stark, encerrada y aterrada, rodeada de enemigos. Aunque tienen intereses muy diferentes, la compasión hacia Sansa Stark llega hasta el mismísimo Tywin Lannister, advertido por su querida Shae. Pero la cooperación también tiene sus riesgos; la pelirroja cortesana que trabaja para Petyr Baelish advierte a Shae del peligro de que Sansa se fíe de Meñique y de sus buenas intenciones. Finalmente, la traición llega a oídos de su patrón y la dulce pelirroja acaba muerta a manos del retrógrado Joffrey. *O ganas o mueres*. La pelirroja muere; no sabe ver el peligro de saltarse la relación de poder sin recursos suficientes para protegerse de la reprimenda.

La cooperación entre mujeres es subversiva en un contexto social en el que las relaciones de poder tienden a beneficiar a los hombres de manera directa. Es lo que, desde ámbitos feministas, se ha venido a llamar «sororidad» (del inglés *sisterhood*). Todas las

mujeres son hermanas porque sufren una opresión común y específica, y, por lo tanto, no desean hacerse daño entre ellas ni destruirse mutuamente.

En un sistema cuya lógica se asienta en la competición, las mujeres se ven forzadas a competir entre ellas por situarse como las más bellas, las más dóciles, las más adecuadas para aquel hombre que las otorgue un puesto más alto en el *ranking*. Compiten por su supervivencia bajo la lógica masculina.

Al obtener reconocimiento social y poder en su relación con los hombres, existe un conflicto entre todas las mujeres; cualquier mujer es potencial enemiga. Cada una debe cuidarse de ser mejor que el resto para ser la elegida. Una mujer que quiera prosperar en este tipo de sociedad, o simplemente sobrevivir, debe mantener una tensión equilibrada entre lo que la sociedad espera de ella –ser bella, dócil y superficial– y lo que de verdad lleva dentro –la fuerza, la inteligencia, el fuego de los dragones.

Como explica Marcela Lagarde cuando habla de sororidad en su artículo «Enemistad y Sororidad»,

> se trata de vencer el desapego de las mujeres de sí mismas, su desamor, y de que el sistema genérico patriarcal no tenga más a las mujeres como siervas voluntarias, sino que encuentre en ellas la negación a servir, a cuidar, a trabajar invisiblemente para otros, que no haya más renuncia, culpa, agresión y dádiva. La sororidad aparece, pues, como espacio previo y como mediación para alcanzar la completud. Las mujeres podemos cuidarnos a nosotras mismas, lograr que la mirada diaria al espejo esté dedicada a reconocernos y la mirada a las otras sea para mirarnos en ellas y nuevamente reconocernos. (Lagarde, 1989.)

Hay muchos ejemplos de personajes femeninos en la serie que ejercen esta tensión creativa. Todas y cada una de ellas toman partido, con sus acciones directas o influyendo en las acciones de otros. Todas, por tanto, ejercen un poder específico construido sobre la cooperación y la subversión femeninas.

Todas las mujeres somos nuestros cuerpos y nuestra subjetividad. La lucha por el poder de las mujeres en la serie es una crítica a la cultura política autoritaria, y lo que reivindican realmente es

el poder como derecho a existir y a ser un sujeto político, con mayor o menor influencia dependiendo del punto de partida desde el que comienzan el juego. Esta es una diferencia muy clara entre la competición femenina y la masculina, marcada esta última por la relación de poder primaria: el control de los hombres sobre las mujeres.

La mujer se ve obligada a vivir a través de su relación con un hombre, al que tiene que conquistar y después mantener, mientras él sigue estando disponible para las demás. Esta es la razón por la que el centro vital de toda mujer en su relación con los hombres y con las demás mujeres sea la sexualidad. Dentro de esta estructura patriarcal, cualquier mujer es potencial enemiga a eliminar. De ahí que el sistema no tolere la cooperación y las relaciones solidarias entre mujeres que comparten su condición y son conscientes de ella, aunque vivan diferentes situaciones.

Y en este territorio de guerra total con el otro y la otra, es excepcional que las mujeres construyan amistades entre ellas, pero en *Juego de tronos* (y, por supuesto, también en la vida real) ocurre, y da lugar a un maravilloso mundo de amistades complicadas y creativas que han de sostenerse en pleno conflicto.

El objetivo principal para las mujeres de *Juego de tronos*, sean más o menos conscientes, es eliminar la opresión que sufren por el hecho de ser mujeres, y para ello tratan de conocerse desde su propia concepción del mundo, identificarse con la otra para romper su dependencia de los hombres, transformar su propia identidad para ver reconocido su potencial y, de esta manera, protagonizar la Historia.

Gracias a la sororidad, se crean espacios en los que las mujeres pueden desplegar nuevas opciones de vida. Además, puesto que la sororidad es el respeto a las otras y a una misma, también consigue que se utilicen los conocimientos de cuidados, afectivos, eróticos o sexuales para ellas mismas. Todo esto ocurre en un sistema que desvía esos cuidados a los otros y a los hombres.

La sororidad por tanto, implica un cambio de roles, y es como un susurro a media voz que entra en las habitaciones por debajo de las puertas, altera lo estático y lo transforma, haciendo que las mujeres ejerzan su poder.

La subversión de los roles: la guerrera *queer* y la princesa que amaba las espadas

> ¿Existe un buen modo de categorizar los cuerpos? ¿Qué nos dicen las categorías? Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos.
>
> Judith Butler

Como hemos concluido, la sororidad, además de todo lo explicado, implica un cambio de roles necesario para la transformación de la vida desde relaciones de competencia a relaciones de cooperación. Lo que marca los roles, y más fuertemente las identidades de hombres y mujeres, es la ideología del sexo y del género, que construye unos patrones básicos del ser y del estar que son necesarios para el sostenimiento del sistema. A saber, la masculinidad y la feminidad.

La feminidad es un atributo genérico que las mujeres deben expresar continuamente, cada minuto de sus vidas. La transgresión de ciertos tabúes, por tanto, se considera una pérdida de feminidad. Esto puede ser, dependiendo del contexto, una pérdida o una ganancia de poder, según la situación concreta. Las mujeres que saben jugar sus cartas en el juego de roles, ganan. Las demás acaban muertas o marginadas.

En *Juego de tronos*, además, se crean relaciones afectivas de lo más interesante. Estas relaciones están repletas de cambios de roles, cuidados femeninos y pequeños actos de resistencia al poder, que desempeñan un papel fundamental en el cambio de posiciones, en la lucha por ostentar el Trono de Hierro. Aquí van unos pocos ejemplos.

A Cersei de la casa Lannister, que ostenta el poder en Desembarco del Rey, le juega muy malas pasadas su rol femenino. Es malévola y frívola con los enemigos, pero también es madre de un ser cruel, despiadado y bastante corto de miras. Su posición como madre del rey le hace perder credibilidad ante su poderosa familia, que no ve con buenos ojos la devoción que profesa por su hijo, amor incondicional que juega en contra de los Lannister en diferentes ocasiones. El hecho de no haber sabido enderezar con du-

reza y autoridad a su hijo, se le echa en cara permanentemente, y hace de ella una mujer infeliz e insegura con respecto a su rol maternal.

Cada vez que Arya Stark se rebela, empuña su espada o se enfrenta a los enemigos está diciendo muy alto que ella no es una dama, que es una mujer fuerte que lucha por lo suyo, por su familia, por su dignidad. La niña es un sujeto revolucionario muy complejo. A tan corta edad, es inteligente para darse cuenta del conflicto a su alrededor, y tiene un don para salir de situaciones peligrosas. El don de la inteligencia y el conocimiento de las armas. Tampoco tiene miedo. Junto con el Hombre sin Rostro, hará una pareja única en algunos capítulos. El hombre fugitivo al que ella ayuda a escapar es en realidad un peligroso asesino que mata en su favor, para salvar su vida.

Arya niega la feminidad impuesta para adquirir un rol de lo más interesante. Se transforma en chico para sobrevivir, pero sigue siendo una niña. Una niña que está dispuesta a llegar hasta su familia cueste lo que cueste. Y a vengar a los asesinos de su padre.

Brienne, la noble guerrera, afronta una situación nada fácil; es una mujer soldado que protege al aspirante a rey Renly Baratheon hasta su muerte, y que más tarde se alía con Catelyn Stark para ayudarla en su conflicto con los Lannister. Deberá llevar sano y salvo al prisionero Jaime Lannister hasta Desembarco del Rey, para intercambiarlo por sus hijas. En este punto hay que destacar que a Lady Catelyn, valiente donde las haya, le puede más el amor abnegado por sus hijos y su familia que la visión estratégica de la guerra de posiciones entre el Norte y el Sur; por eso, entre otras cosas, los Stark acaban completamente aniquilados.

La relación afectiva que se crea entre Brienne y Jaime es tan inusual como interesante desde el punto de vista de las relaciones de género. El mito de la masculinidad normativa –el Lannister más apuesto, valiente y fuerte guerrero, al que siempre salva el dinero de papá y la gran frase «un Lannister siempre paga sus deudas»– sufre una profunda transformación en este viaje. Después de ser asaltados y golpeados, Jaime comprende que no es todopoderoso, que no siempre el dinero y el poder de su familia pueden salvarle. Y empieza a pensar de otra manera.

Cuando son secuestrados, Jaime Lannister aconseja a Brienne que se deje hacer –es casi seguro que la violarán por la noche–, a lo que ella replica: «Si fueras mujer, ¿dejarías que te hicieran lo que quisieran?; ¿no te defenderías?». Jaime le responde: «Si yo fuera mujer, preferiría estar muerto». Jaime tiene muy claras las relaciones de poder entre los géneros; sabe que le ha tocado el dominante y aprecia esa posición de poder que le da el haber nacido hombre. El cambio es radical cuando poco después de esta conversación –y después de que le corten la mano a sangre fría– se le bajan los humos y empieza a sentir afecto por Brienne, quien ha sido noble con él, y acaba abriéndose a ella y mostrando todas sus emociones. Solo a ella le cuenta su secreto, la crueldad que ha vivido al ser calificado injustamente como «el Matarreyes», la injusticia de ser considerado un ser despreciable, cuando él también tiene sus sentimientos por las personas y la justicia.

Solo Brienne, con su aspecto hipermasculinizado, consigue llegar a él. Esta extraña relación se da por la identidad performativa de la guerrera. Dura y valiente por fuera, características típicamente masculinas, pero dulce y cuidadora por dentro, toda una mujer. Esta combinación engañosa resulta tan explosiva que hasta el más poderoso Lannister sucumbe a sus encantos.

Otros personajes femeninos interesantes son Melisandre y Margaery Tyrell. Ambas utilizan formas de dominación sutiles e inteligentes, son las reinas de la manipulación. La una domina al aspirante a rey Stannis Baratheon en su lucha por el Trono de Hierro, y decide por él la estrategia política a seguir. Su poder es su magia de sacerdotisa, que la coloca por encima del más fiel consejero de Stannis, ya que este siente miedo y confía en ella por ser más inteligente y fría que él mismo. El aspirante a rey es un simple títere en sus manos.

Por otro lado, Margaery Tyrell supera en inteligencia a Joffrey, consigue manipularlo y controlar su crueldad. A la vez, tiene muy claro que es mejor ser amada que temida, y lo pone de manifiesto haciendo una visita a los niños huérfanos del pueblo, lo que choca frontalmente con la forma de gobierno que tienen los Lannister. A ellos no les preocupa el afecto del pueblo, les preocupa ejercer su influencia y su control, y si es a través del miedo, mejor.

Lo que queda claro con todos estos ejemplos es que estas mujeres combinan a la perfección su rol femenino con la subversión al mismo. Como dice Judith Butler, el género es un acto y una invención. Algunas muestran pequeñas dosis de desobediencia a lo establecido mezcladas con el despliegue de su sexualidad para ser deseadas, otras ostentan su poder con frialdad pero su amor maternal les juega malas pasadas. El amor puede con ellas. En cualquier caso, todas ellas se resisten a ser dominadas, y luchan por su propia agencia, cada una desde su lugar y posición específica.

Allí donde hay poder, hay resistencia. Si el poder se ejerce en innumerables puntos, puede resistirse también desde diversos lugares. Ya decía Foucault que ejercer el poder no es más que conducir conductas, es decir, tener el poder de ampliar o de restringir el campo de acción de los otros. Pero los otros, a su vez, son seres con agencia, capaces de actuar y de responder. Capaces de desobedecer.

La resistencia al poder que ejercen las mujeres de *Juego de tronos* se configura en torno a una variación no autorizada por el sistema de su propio género. Ellas son mujeres, pero su género no es únicamente femenino, performan continuamente con un arte asombroso. Son capaces de engañar hasta al más listo de los hombres, o al más poderoso de los reyes, interpretando papeles que dan la razón a Judith Butler cuando habla de la performatividad del género. Para Butler, los géneros no son más que interpretaciones de la masculinidad y la feminidad:

> Si la verdad interna del género es una invención, y si un género verdadero es una fantasía instaurada y circunscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que solo se crean como los efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable. (Butler, 1999.)

Los géneros no son más que interpretaciones teatrales que persisten y se convierten en interpretaciones legítimas con un significado social. Las mujeres de *Juego de tronos* bailan con los géneros y se convierten en mujeres extraordinarias, por su belleza y complejidad. Ellas saben bien que, cuando la noche se avecina, lo

mejor es esconderse bajo las máscaras de los roles y bailar con ellas en la oscuridad.

Bibliografía

Bernárdez Rodal, Asunción (2009), «Representaciones de lo femenino en publicidad. Muñecas y mujeres: entre la materia artificial y la carne», *CIC (Cuadernos de Información y Comunicación)* 14, pp. 269-286.

Butler, Judith (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

Foucault, Michel (1978), *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI de España.

Lagarde, Marcela (1989), «Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista», *Mujeres.net* [disponible en http://e-mujeres.net/ateneo/marcela-lagarde/textos/enemistad-y-sororidad-nueva-cultura-feminista].

Mernissi, Fátima (2066), *El harén en Occidente*, Madrid, Espasa Libros.

Zavaleta, René (1990), *El Estado en América Latina*, La Paz-Cochabamba, Los Amigos del Libro.

— (1986), *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI de México [reeditado recientemente: La Paz, Plural Editores, 2008].

X. PODER Y SUBJETIVIDAD EN *JUEGO DE TRONOS*

Clara Serra Sánchez y Eduardo Fernández Rubiño

> No se trata de concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder. En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis à vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido.
>
> MICHEL FOUCAULT

> Lo importante no es lo que han hecho de nosotros, sino lo que hacemos con lo que han hecho de nosotros.
>
> JEAN-PAUL SARTRE

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DEL SUJETO

Quizá una de las claves del éxito de *Juego de tronos* es haber sido capaz de presentar unos personajes construidos con enorme maestría. *Juego de tronos* es una serie de personajes enormemente verosímiles, complejos y profundos. Todos ellos son capaces de atraparnos, nos permiten ponernos en su pellejo, comprender sus motivaciones y sus padecimientos. En numerosas ocasiones nos sorprenden. A veces nos resultan heroicos, pero otras veces patéticos. Despiertan en nosotros fascinación y admiración pero también vergüenza y desprecio. Son valientes, abyectos, inmorales, bondadosos, temerarios, estúpidos, sagaces, etc. Pero, en cualquier caso, casi ninguno de ellos nos deja indiferente. Nos emocionan porque cada uno tiene alguna particular capacidad para

tocarnos una fibra sensible, para pulsar la tecla correcta y trazar con nosotros una determinada conexión.

Creemos que si *Juego de tronos* es capaz de producir personajes tan efectivos es porque parte de una determinada *concepción de la subjetividad* que subyace a la construcción de todos ellos y que les dota de esa especial verosimilitud. ¿Pero cuál es esa concepción y por qué resulta tan acertada? ¿Qué tesis presupuestas en *Juego de tronos* hacen tan creíbles a los protagonistas de la serie?

Tenemos que intentar descubrir esa concepción de la subjetividad presente en *Juego de tronos.* Desde que el problema de la subjetividad emergiera en la filosofía y teoría política, distintas posturas han entrado en un largo debate. El sujeto moderno, concebido como un individuo autónomo y racional, dueño de sí mismo, autoconstituido a través de la voluntad y la consciencia, entrará pronto en crisis. Muchos de sus críticos, entre ellos Michel Foucault, pondrán el énfasis en que, lejos de esta ensoñación moderna, hay que entender la subjetividad como una *sujeción*, es decir, el sujeto aparece como un *sujeto del* poder, algo s*ujeto al* poder. La individualidad misma, concebida por el liberalismo como algo previo al orden social, es para Foucault un efecto del poder, un resultado del poder.

Obviamente, el problema político se plantea de lleno al preguntarnos por el otro lado de la cuestión, es decir, al pensar en *el margen de acción* que podemos suponer en unos sujetos que siempre están *sujetos* o *sujetados.* Pensar por tanto en qué concepción de la subjetividad hay en *Juego de tronos* implica preguntarse: ¿son los personajes aquello que el poder hace de ellos? ¿Puede un sujeto ser algo más que un objeto del poder? ¿Qué margen tienen para la emancipación? ¿Cómo podemos pensar la resistencia a ese poder que les constituye? En definitiva, ¿pueden los personajes de la serie ser *libres*?

Para contestar a estos interrogantes no hay nada mejor que acudir justamente a esos personajes. Podríamos por ejemplo tomar por caso al honorable Eddard Stark, que es sin duda uno de los grandes protagonistas. Podríamos preguntarnos qué clase de normas sociales han configurado su carácter, en qué sentido su biografía responde a nada más que esas normas o, por el contrario, a

una decisión propia emancipada de toda normatividad social. Podríamos hacer todo eso de la mano de Eddard Stark pero no lo vamos a hacer. Y si no hablamos de él es porque pensamos que para contestar a las preguntas que nos importan en este artículo de nada sirve fijarnos en aquellos sujetos que se encuentran cómodamente situados en el centro de las normas sociales. Es decir, es poco iluminador intentar responder fijándonos en un personaje que es de la nobleza, y por tanto nadie pone en duda por una cuestión de sangre; es varón, y por tanto no sufre la opresión patriarcal. Precisamente porque Eddard Stark no tiene conflictos importantes con las normas sociales, la diferencia entre estar atrapado enteramente por las normas y decidir libremente se vuelve imperceptible. En una historia llena de personajes ejemplares como protagonistas, el problema de la subjetividad no sale a la luz. Pero *Juego de tronos* no es esa historia.

La construcción social de la subjetividad

El interés político de los sujetos marginales

Judith Butler, que sin duda es una de las interlocutoras más relevantes para pensar el problema político de la subjetividad, ha tomado siempre como sujetos relevantes para la teoría a los sujetos que podríamos denominar marginales, es decir, a los sujetos que son expulsados por el poder, marginados, excluidos. Para la autora, la cuestión es que dichos sujetos resultan subversivos porque ellos son capaces de poner de relieve la trampa en la que se sustenta la normatividad vigente, a saber, que los sujetos centrales, los que el poder establece como naturales o correctos, son también una construcción social, tan artificial y contingente como cualquier otra. Judith Butler ha querido poner de relieve el carácter cultural, construido, constituido o artificial, podríamos decir, de las normas a través de las cuales al mismo tiempo se constituye a los sujetos centrales y se excluye a los otros. Dichas normas, o dicha normatividad, puede tratarse, por ejemplo, de las normas de género que establecen qué es un hombre y qué es una mujer, es

decir, qué es un hombre normal, un hombre como Eddard Stark o Jaime Lannister, y qué es un hombre erróneo o fallido, así como qué es una mujer «natural» y qué es una mujer «antinatural» y monstruosa, como podría ser Brienne de Tarth. Puesto que lo que *Juego de tronos* relata es, en definitiva, una guerra por el poder, vamos a considerar como personajes marginales a todos aquellos que están excluidos de las vías centrales de acceso al poder, es decir, de los modos legítimos de conseguir poder –ya sea a través de lo que la legalidad establece, ya sea a través de los pactos y las alianzas o ya sea a través de la guerra– que en la serie libran esa batalla central. Y en *Juego de tronos* hay muchos sujetos excluidos por las normas que rigen el mundo: las mujeres, los bastardos, los eunucos, los enanos, las prostitutas, los tullidos, los mutilados, los hombres femeninos o las mujeres masculinas son parte esencial de la historia, de una historia que cuenta su exclusión social al tiempo que les convierte en verdaderos protagonistas. Nuestra intención es mostrar que el tipo de subjetividad que la serie pone en juego y, por lo tanto, la aportación de la misma a lo que antes hemos llamado el problema del sujeto, se hace mucho más evidente en el caso de los sujetos marginales, por lo que van a ser para nosotros los personajes fundamentales.

En la zona ciega

> El pensar sobre una vida posible es un lujo solo para aquellos que ya saben que son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, esa posibilidad es una necesidad.
>
> JUDITH BUTLER

Samwell.— Uno de los personajes excluidos de la serie es Samwell. Samwell es gordo. No tiene ninguna cualidad física útil para la batalla. Samwell tendría que haber sido un verdadero hombre para honrar a su casa y a su padre. En lugar de eso, ha fracasado totalmente en lo que se esperaba de él al ser incapaz de cumplir con las exigencias de la masculinidad. La identidad masculina, en *Juego de tronos* como en nuestro mundo, impone a los

hombres una serie de atributos, de características, de actitudes y de roles, con los que estos deben identificarse y que deben demostrar continuamente a sí mismos y a los demás. Un hombre debe ser fuerte, valiente y racional; debe competir con otros hombres en estos atributos y debe, al mismo tiempo, confraternizar con ellos mediante el reconocimiento mutuo de estas cualidades frente a la posición de las mujeres. Es todo lo que no puede hacer Samwell. De esta forma Samwell se ha quedado en una tierra de nadie. Ha perdido sin remedio el destino que le tocaba como hombre. Y solo hay un lugar para los hombres que han perdido por algún motivo su sitio en el mundo de *Juego de tronos:* el Muro.

JON NIEVE.— No sabes luchar, no ves bien y te dan miedo las alturas, y casi todo probablemente, ¿Qué haces aquí, Sam?

SAMWELL.— En la mañana del decimoctavo día de mi nombre mi padre fue verme: «Ya eres casi un hombre –dijo–, pero no eres digno de mi tierra ni de mi título. Mañana vestirás el negro, renunciarás a tu herencia y te irás al norte. Si no lo haces –dijo– saldremos de caza, y en algún lugar de estos bosques tu caballo tropezará, te caerás de la silla y morirás, o eso le diré a tu madre. Nada me complacería más».

La fatalidad de Samwell es que tampoco en el Muro puede encontrar su lugar. La Guardia de la Noche es una orden militar para verdaderos hombres. Podrán ser bastardos, asesinos, traidores, violadores, ladrones o desheredados, pero los hombres de negro son hombres al fin y al cabo. Samwell tiene la desgracia de no encontrar su sitio ni siquiera en aquel lugar al que van los hombres que no tienen lugar. Se encuentra por tanto en *una zona ciega* y está destinado a ser carne de cañón, víctima de las burlas de los otros hombres, presa fácil en cualquier situación de violencia y hazmerreír constante porque, se encuentre donde se encuentre, está de más. Es una verdadera víctima del patriarcado que reina en los Siete Reinos, un patriarcado que, al tiempo que subordina y oprime a las mujeres, expulsa violentamente a los hombres que no cumplen adecuadamente con el papel de su virilidad.

Brienne.— Butler ha puesto en juego el concepto de imposibilidad, de vidas imposibles, para referirse a esos sujetos excluidos de la normalidad de modo tan radical que resultan ininteligibles. Samwell no es el único personaje que se encuentra en la zona ciega de los que carecen de destino. Brienne de Tarth representa muy bien ese terreno ininteligible del que hablamos. Es una mujer de enormes proporciones y terriblemente masculina que ni puede ni quiere corresponderse con la feminidad. De entrada, su cuerpo gigantesco, su espalda ancha, sus facciones marcadas, sus músculos y el tono de su voz ponen a Brienne en contradicción con la delicadeza, la suavidad y las formas curvilíneas que exigen los ideales normativos reservados para el cuerpo de la mujer. La Doncella Azul, como la han apodado, se encuentra en manifiesta contradicción con la categoría de mujer porque tiene un cuerpo erróneo. Y además de su cuerpo claramente antifemenino, el carácter de Brienne hace de ella, en cierto sentido, *el más hombre de todos los hombres* en *Juego de tronos.* ¿Qué otro personaje se corresponde mejor con la virilidad? ¿Quién compite con ella en fuerza y destreza en la batalla? La brutalidad de Brienne, su valentía, su voluntad inquebrantable y su honor insobornable son atributos asociados culturalmente a la masculinidad que se encuentran reunidos en ella en el más alto grado.

Y es que Brienne, cuyo pasado no conocemos en detalle, probablemente tuvo que dejar Isla Zafiro para encontrar un destino de la misma forma que lo hizo Samwell. Ella no podía ser la damisela que espera el casamiento con el señorito de la casa vecina y que satisface al patriarca de su casa gustando a los otros nobles con su dulzura y sus sonrisas. Se la intentó casar varias veces con pretendientes interesados en acceder a la posición social de su padre, pero ninguno llegó a término. Soportó las humillaciones de otros hombres, que incluso llegaron a hacer apuestas sobre ella y se burlaron de su falta de feminidad. Su género contradictorio la convertía a ojos de todo el mundo y en un sentido nada metafórico en un monstruo. Al fin y al cabo lo que define la monstruosidad es esa ininteligibilidad por la cual ni siquiera parece posible ponerle una palabra a lo que tenemos delante. Así como a la mujer barbuda tan solo le queda convertirse en la atracción principal

de un circo ambulante, Brienne debía pelear por una identidad o rendirse a ser una figura imposible destinada a despertar vergüenza, desprecio y risa en los demás. Su situación se complica si no olvidamos que, mientras los hombres que no tienen destino siempre pueden acabar en el Muro, a Brienne ni siquiera le queda esta opción. En el Muro no se aceptan mujeres, por masculinas que sean. Paradójicamente, Samwell acabó en el Muro porque es donde acaban los hombres sin destino y ni siquiera allí parecía encontrar su sitio (pues no era lo suficiente hombre); y sin embargo Brienne, que, teniendo que encontrar un destino en alguna parte, podría haber sido perfectamente capaz de desempeñar su papel en la Guardia de la Noche (por su gran virilidad), no podía ser admitida en el Muro por su sexo.

Estando así de difíciles las cosas para ella, Brienne tuvo que desafiar todas las normas y ganarse su lugar en el mundo despiadado de *Juego de tronos* reclamando para sí un papel que normalmente está vedado por completo para las mujeres: el papel del caballero. Con ello Brienne está desestabilizando todos los parámetros de un mundo en el que una mujer caballero *es sencillamente un contrasentido*. Y sin embargo, está interpretando ese papel de una forma tan ajustada a su concepto que nadie puede ponerlo en duda. Brienne la Azul fue el más fiel de los hombres de Renly desde que se ganó su puesto en la Guardia Arcoíris derrotando en combate al Caballero de las Flores. Tras la muerte del pequeño de los Baratheon, se convertirá en la mejor aliada de Lady Catelyn, a la que jurará servir al descubrir en ella un modelo de fortaleza femenina y una persona de principios.

Probablemente no es casualidad que Brienne acabara enamorada del único hombre que la ha aceptado realmente. Probablemente tampoco lo es que Renly aceptara y respetara a Brienne en todo momento, debido a que su propia homosexualidad le hacía ser víctima de rumores y burlas de naturaleza totalmente similar a las humillaciones que sufría Brienne. Su relación es por tanto un ejemplo de esa solidaridad que se traza de forma constante entre los excluidos de las posiciones centrales del poder en *Juego de tronos*, y de la que hablaremos más adelante. Pero, además de con Renly y con Lady Catelyn, Brienne tendrá una tercera relación

especial en el transcurso de las tres primeras temporadas de la serie. Nos referimos a la relación ambivalente y extraña que comienza a surgir poco a poco entre la Doncella de Tarth y nada menos que Jaime Lannister: probablemente uno de los sujetos que ocupan una posición más privilegiada en los Siete Reinos.

Jaime.— Si en *Juego de tronos* hay sujetos en los márgenes del poder, los hay también, desde luego, en el epicentro de las reglas del mundo. Pero hay, además, algún personaje que nos resulta sumamente interesante por protagonizar una cierta evolución en paralelo a su ingreso en las regiones de los marginados. Nos sirve así también para mostrar esas normas sociales que construyen la subjetividad y que queremos resaltar en este punto. Jaime es un gran espadachín, es guapo, pertenece a la casa noble más rica de todas y, lo mejor de todo, es varón. Tal y como funciona el mundo de *Juego de tronos*, es difícil reunir más cualidades para ocupar la posición más ventajosa posible. Y, sin embargo, desde el comienzo de su relación con Brienne de Tarth descubrimos una cierta empatía entre ellos. Jaime se burla de la hombría de ella y del amor que siente hacia Renly, del que se burla también por ser homosexual, pero cuando Brienne se defiende y le amenaza, añade: «No os juzgo, ni a él tampoco; no elegimos de quién enamorarnos».

Jaime, que ocupa en principio una posición muy privilegiada, sufre sin embargo, de forma velada, la presión terrible de la sospecha pública. Está enamorado de su hermana Cersei y es el verdadero padre de los príncipes –Joffrey, Myrcella y Tommen–. El descubrimiento de la verdad podría desatar el caos en los Siete Reinos y llevar a la casa Lannister a la más completa ruina. Por ello, Jaime sabe de alguna forma, por mucho que goce de una excelente posición social, lo que significa ser excluido por el mundo entero.

No es el único motivo que tiene. Su apodo –«el Matarreyes»– es la fama que le precede y que pesa sobre él como una terrible losa, designándole como un hombre sin honor, capaz de traicionar a su rey por la espalda. Tal y como descubriremos al final de la tercera temporada, esa fama es particularmente injusta a la luz de la verdadera historia del asesinato del Rey Loco. Aerys II Targaryen se disponía a matar a miles de inocentes al tiempo que

había ordenado a Jaime entregarle la cabeza de su propio padre, Tywin Lannister, cuando Jaime decidió asesinarlo.

El grupo de hombres al servicio de Robb Stark que capturan a Jaime en su camino a Desembarco del Rey cortan su mano derecha, en cierto sentido, como lección por su arrogancia. Cuando eso ocurre, Jaime pierde todo lo que él era. Su mano era el símbolo de todo su orgullo. Se ha convertido en inútil al quedarse sin habilidad alguna para el combate. Se ve reducido a su mínima expresión, catapultado desde el centro del poder hasta la marginalidad e incapaz de representarse su vida sin ser el espadachín de elite que era. Paradójicamente, encontrará el impulso necesario para seguir adelante en Brienne, la cual está agradecida porque Jaime fue capaz de evitar que la violaran y la mataran. Con todo ello, esa empatía de la que hablábamos más arriba cobra fuerza hasta convertirse en una extraña amistad.

BRIENNE.— No puedes morir, tienes que vivir, para vengarte.
JAIME.— No me importa la venganza.
BRIENNE.— Cobarde. Un pequeño infortunio y te vienes abajo.
JAIME.— ¿Infor… Infortunio?
BRIENNE.— Has perdido una mano
JAIME.— La de la espada, he perdido esa mano.
BRIENNE.— Ahora tienes una idea, una idea del mundo real, en el que arrebatan a la gente cosas importantes y tú te quejas, lloras y te rindes. Hablas como una maldita mujer.

La solidaridad entre los excluidos

Decimos que entre Jaime y Brienne se forja una extraña amistad porque en principio es una relación bastante inverosímil. Al fin y al cabo, Brienne debe obediencia a Lady Catelyn y Jaime es el hijo predilecto de la familia Lannister. Jaime es el prisionero de los Stark y está siendo custodiado por Brienne. Y, sin embargo, si se traza una relación entre ellos, a pesar de tener posiciones tan antagonistas en la partida de *Juego de tronos*, es porque ambos llegan a empatizar por medio de esa exclusión de la que hemos hablado.

No es un fenómeno aislado; todos los excluidos en *Juego de tronos*, en la medida en que se reconocen mutuamente como tales, tienden a trazar una suerte de solidaridad que les permite apoyarse mutuamente frente a sus hándicaps. Y es que las opresiones pueden ser de naturalezas muy distintas: por el patriarcado, por la orientación sexual o la identidad de género, por el físico (como el caso de los feos, los enanos, los gordos, los débiles), por la sangre (como el caso de los bastardos), etc., pero, en general, todos los excluidos saben que todas sus dificultades comparten una materia común. Saben que, al margen de las razones concretas de cada caso, todos son víctimas de un mundo que los expulsa. Cada día de su vida han sentido en sus propias carnes, por medio de situaciones y experiencias muy distintas, una misma lección: que el poder no estaba hecho para ellos y que su destino era permanecer en un papel absolutamente secundario y anónimo, actuando como mero decorado y acompañamiento de los verdaderos protagonistas, los sujetos centrales sobre los que recae el verdadero derecho a la gloria, a las hazañas, a los grandes actos políticos e históricos. Los sujetos excluidos son aquellos que saben que nunca han tenido derecho a escribir su nombre en la historia, *aquellos que carecen del privilegio de ser recordados*. La sociedad les ha colocado en un espacio común en el que deben permanecer invisibles cumpliendo en silencio un papel de sostenimiento de los sujetos centrales, hasta desaparecer sin dejar huella, como si nunca hubieran existido. De la pertenencia a ese cierto espacio común aparece la necesidad permanente de trazar una solidaridad, un apoyo mutuo que rompe con las lógicas del poder puramente competitivo y parasitario que, por lo general, rige las relaciones de poder en *Juego de tronos*. En lugar de eso, los sujetos marginales tienden a *incrementar mutuamente su potencia*.

Cuando Tyrion le regala el diseño de una silla de montar a caballo para tullidos a Bran, que ha quedado recientemente paralítico, su hermano Robb le pregunta sorprendido a qué se debe tal detalle, sospechando algún tipo de truco malvado de los Lannister. Sin embargo, Tyrion contesta: «Porque siento debilidad por los bastardos, los tullidos y las cosas rotas».

Al hablar de Samwell hemos explicado en qué sentido carecía de lugar en el mundo, pero no hemos hecho referencia a que, a fin de cuentas, lo único que conseguirá salvar a Samwell y lo que le permitirá empezar su propio camino es que por fortuna encontrará el apoyo de otro cierto excluido que, quizá por haber sufrido esa misma sensación, podrá empatizar con él. Nos estamos refiriendo a Jon Nieve, el bastardo de la familia Stark que llegó al Muro en busca del destino del que carecía en Invernalia. Será este apoyo, esta solidaridad de los excluidos, lo que permitirá a Samwell sentirse valorado, lo que le animará a descubrir sus puntos fuertes y a superar sus miedos. Al final de la tercera temporada veremos que Samwell ha encontrado confianza en sí mismo y que esta crece episodio tras episodio. Samwell acaba siendo capaz de enfrentarse y acabar con un temible caminante blanco.

A lo largo de las tres primeras temporadas de *Juego de tronos* es posible encontrar innumerables ejemplos en este sentido: la solidaridad entre los sujetos excluidos es una clave de interpretación fundamental, no solo para entender cómo se relacionan los personajes, sino también por qué es verosímil que los sujetos más débiles consigan permanecer en la partida y tener el papel de auténticos protagonistas pese a todas sus dificultades.

A través de esa solidaridad se vislumbra, además, la posibilidad de una unión civil. De hecho son esos lazos los únicos que parecen arrojar alguna luz frente a la encarnizada guerra de intereses que se libra en el centro del poder. Al fin y al cabo, en *Juego de tronos* está por ver cuál será el proyecto político capaz de imponer la paz civil y poner fin al caos. Quizá la solidaridad que se traba entre los personajes marginales pueda dar una pista interesante acerca de las distintas posibilidades de conseguir la paz. Está claro que Tywin Lannister representa un proyecto de unificación de los Siete Reinos y, en esa medida, una posible manera de llegar a la paz. También lo hacen los otros aspirantes al Trono de Hierro y desde luego los sujetos excluidos son los que menos pueden aspirar a ese lugar. Y, sin embargo, de algún modo, a través de las alianzas entre los excluidos, tan diferentes entre sí y a la vez tan capaces de reconocerse, se alcanza a entrever otra posibilidad de unión.

Identidad y subjetividad

Los sujetos excluidos, además de evidenciar las reglas del mundo, son también los personajes que, por estar expulsados de la normalidad, por desencajar con las normas, por ser los afectados de la normalidad, *pueden querer rebelarse contra ella*.

Para hablar del problema que aquí nos ocupa, Jean-Paul Sartre empleó los conceptos de identidad y subjetividad. La identidad hace referencia a esa construcción cultural o social de los individuos, a ese modo de estar hechos o producidos por las reglas del mundo y no por sí mismos. En ese sentido, todos estamos hechos, todos somos lo que han hecho de nosotros. Por otro lado, Sartre entiende por subjetividad ese hacer, esa agencia en términos butlerianos, ese margen de acción que se abre a partir de nuestra constitución o nuestra identidad. Para él, todo individuo tiene también algo que hacer con lo que han hecho de él, y a eso llama Sartre «libertad». Es obvio que toda teoría que pretenda sostener la posibilidad de la resistencia o la emancipación de los sujetos debe concebir la posibilidad de un hacer que esté más allá de nuestra construcción social, y *Juego de tronos* apuesta claramente por unos sujetos que, siendo producto de unas reglas sociales determinadas, siempre pueden actuar.

La rebelión contra las normas es posible

Si bien *Juego de tronos* tiene la virtud de presentar a sus personajes como constituidos por un engranaje social que les asigna un papel, que los conforma cultural y socialmente, su otro punto fuerte es que todos los personajes tienen margen de acción. Esto significa que el hecho de que estén sujetos a las reglas sociales no significa que se encuentren enteramente determinados por ellas. Todos y cada uno tienen la posibilidad de ser activos con respecto a su propia condición, todos pueden encontrar maneras para constituir sus propios destinos a partir de la posición en la que se encuentran y casi todos lo hacen.

Arya.— ¿Puedo ser yo señora de un baluarte?

Eddard.— *(Ríe paternalmente y la besa.)* ¿Tú? Tú te casarás con el señor de un baluarte y regirás su castillo, y tus hijos serán caballeros, príncipes y señores.

Arya.— No. No es lo mío.

Arya nos muestra precisamente cómo es posible no aceptar el destino que te reserva la sociedad. Desde pequeña se ha interesado por el tiro con arco, habilidad en la que supera claramente a su hermano, al tiempo que ha detestado los juegos de princesitas de su hermana Sansa. Arya tiene muy claro que no quiere casarse con el señor de un baluarte y que prefiere usar la espada. Desafía así todas las reglas de la división social por género queriendo dedicarse a tareas totalmente asociadas al género masculino. Para ello Arya ha desplegado una enorme dosis de determinación y ha ido escogiendo poco a poco su propio rumbo, rompiendo día a día con lo que se esperaba de ella y demostrando lo que era capaz de conseguir por sus propios medios. Lo ha hecho claramente contra corriente, teniendo que afirmar sus pretensiones una y otra vez contra la mirada de una sociedad que se empeña en asignarle otro papel. Pero gracias a ello ha desarrollado un gran ingenio y se ha deshecho de la inocencia de la que es víctima su hermana. Así, al tiempo que ha conseguido reivindicar el futuro que ella quería, Arya ha encontrado las herramientas necesarias para sobrevivir en el entorno enormemente hostil en que se encuentra.

Cuando tu padre es el bueno de Ned Stark, que no puede más que deshacerse de orgullo viendo a su hijita entrenar a la espada con el maestro que él mismo ha contratado, quizá no lo tengas tan complicado, pese a todo. Pero la cosa puede cambiar, y mucho, si eres la esclava de tu hermano, quien piensa venderte a un salvaje dothraki a cambio de un ejército. Ese es el punto de partida de Daenerys Targaryen. Su evolución es quizá una de las más radicales de todas las que experimentan los personajes de *Juego de tronos.* De ser la joven ingenua y absolutamente sometida que vemos al comienzo de la serie a convertirse en la gran Khaleesi, caudilla del ejército de esclavos liberados y de los dothrakis, hay desde luego un salto. Pero, al margen de la cuestión de cómo es posible seme-

jante transformación, lo que nos llama la atención en este punto es que dicho cambio es posible precisamente por el aspecto que estamos señalando, que uno no tiene por qué interpretar ciegamente el guion que parece haberle tocado en suerte, que cabe decir «no» y romper con él. Brienne, por todo lo que explicábamos más arriba, o Asha, la princesa guerrera de las Islas del Hierro, son otros dos buenos ejemplos de ello. Tyrion, el enano, ha roto con lo que le tocaba para poder honrar a su casa y a su padre en lugar de resignarse a vivir siendo nada más que la vergüenza de la familia y, para ello, ha desarrollado todo lo que ha podido su inteligencia.

En definitiva, casi todos los personajes tienen margen de acción. Todos pueden rebelarse contra eso que les condiciona pero que no termina de determinarlos, y ese es el segundo acierto de *Juego de tronos* a la hora de pensar el problema de la subjetividad.

Una acción performativa

> Si mi hacer depende de qué se me hace o, más bien, de los modos en que yo soy hecho por esas normas, entonces la posibilidad de mi persistencia como «yo» depende de la capacidad de mi ser de hacer algo con lo que se hace conmigo. Esto no significa que yo pueda rehacer el mundo de manera que me convierta en su hacedor. Esta fantasía de un poder absoluto como el de Dios solo niega los modos en que somos constituidos, invariablemente y desde el principio, por lo que es externo a nosotros y nos precede. Mi agencia no consiste en negar la condición de tal constitución. Si tengo alguna agencia es la que se deriva del hecho de que soy constituida por un mundo social que nunca escogí. [...] Como resultado, el «yo» que soy se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantengan con ellas una relación crítica y transformadora.
>
> JUDITH BUTLER

Pero *Juego de tronos* precisa un poco más. Esta libertad, margen de maniobra o capacidad de acción a la que estamos aludiendo no se piensa como algo abstracto e incondicionado, algo así como la posibilidad de trascender el mundo y situarse en un lugar de completa autoconstitución. Incluso los personajes que

más se rebelan contra su propia condición lo hacen de alguna manera apropiándose de aquellas identidades que ya se encuentran presentes en el mundo, escogiendo algunos atributos, resignificando ciertos aspectos y jugando con eso que ya está ahí. Arya no está rompiendo con la feminidad en favor de la ausencia total de identidad. Siempre que alguien alude a ella como «chico» al verla actuar de forma masculina, ella contesta rotundamente «soy una chica». Por eso, lo que hace Arya en cada escena es resignificar performativamente la feminidad. Sus acciones son incompatibles con el concepto culturalmente aceptado de «mujer» y, sin embargo, ella se reivindica como chica. El resultado solo puede ser que, con sus acciones, el contenido del concepto de mujer tiene que cambiar. Demuestra cotidianamente que las mujeres pueden ser guerreras, valientes, respondonas, atrevidas, ingeniosas y que, si te descuidas, te pueden clavar la espada. Por eso Arya es un personaje tan potente: porque resignifica la feminidad haciéndola con ella más libre, demostrando que puede vivirse de maneras muy distintas que no se corresponden con la versión unívoca que presenta la norma. Pero eso no es exactamente lo mismo que destruir la feminidad, es más bien transformarla. Otro ejemplo de este matiz lo encontramos en Brienne, de quien ya hablábamos anteriormente. Brienne ha pasado de ocupar el lugar de la mujer monstruo a reivindicar para sí la identidad del caballero. Con ello Brienne está escogiendo y reclamando un concepto cuyo contenido normativo es incompatible con su sexo, pero que, por lo demás, a ella le satisface enormemente. Ella quiere ser un caballero con todas las consecuencias: quiere servir por juramento a un gran señor, quiere cumplir con todos los códigos del honor que ello implica, quiere participar en los torneos y vivir para la batalla. Busca reflejarse en una serie de principios, de atributos, de gestos y deseos que se dibujan en torno a la figura del caballero precisamente porque quiere salir de ese espacio ininteligible y reclamar un lugar real. Con ello, además, resignifica y hace tambalear el propio concepto de caballero, al demostrar que el sexo no tiene por qué ser uno de sus rasgos esenciales ya que esa asociación es una norma cultural gratuita que no tiene por qué aceptarse.

A fin de cuentas, la acción performativa que llevan a cabo Brienne y Arya está poniendo en duda la entidad sustancial de las categorías sexuales y de género, negando su pretensión de ser algo natural y revelando la función que cumplen en un sistema cultural que divide artificialmente a los sujetos de forma binaria y dicotómica, y que los jerarquiza entre sí. Con sus acciones, con sus luchas, con sus transgresiones, ¿acaso no hacen Arya o Brienne el mundo más habitable?

¿Es la libertad necesariamente una transgresión de todas las normas?

> Las lágrimas no son la única arma de una mujer. La mejor está entre sus piernas. Aprende a usarla.
>
> Cersei

La pluralidad de los personajes de la serie da para hacer una pregunta muy relevante de cara a aclarar qué podemos entender por empoderamiento, resistencia o libertad de los sujetos. El personaje de Cersei, la viuda del rey Robert, reina regente al lado de su hijo Joffrey, es uno de los más interesantes. La pregunta que cabe hacerse al hilo del análisis de este personaje es la de si estamos dispuestos a identificar la resistencia o el empoderamiento con la subversión de las normas. Si es así, entonces diríamos que los únicos personajes que son capaces de hacer algo con su propia identidad, los únicos personajes libres, son quizá los que son como Arya, que está frontalmente opuesta a las normas que regulan la feminidad, la princesa de las Islas del Hierro Asha, que es también una mujer guerrera, la Khaleesi o la propia Brienne de Tarth, que rompe también de un modo frontal con los imperativos del género. Corremos el riesgo entonces de reconocer de modo general la libertad en aquellas mujeres que quieren para sí una vida de hombres, mujeres que renuncian en gran parte a la identidad femenina con la que han sido configuradas. De algún modo podríamos deslizarnos hacia una manera de entender las cosas que hiciera necesario que las mujeres dejaran de ser mujeres (lo que las normas sociales construyen como mujeres) para ser li-

bres, que el empoderamiento se consiguiera solo a través de formas masculinas o, lo que es lo mismo, que la libertad y el empoderamiento fueran inaccesibles para las mujeres femeninas. ¿Pero puede una mujer que coincide con la feminidad establecida, que no desafía las normas, ser «mujer» y ser libre? ¿Se puede considerar como libre a un sujeto que no impugna las normas vigentes? ¿Pueden ser libres los sujetos centrales o normales? ¿O solo quien contradice las reglas prueba así o alcanza la libertad?

Desde luego en *Juego de tronos* tenemos un claro ejemplo de princesa que no es capaz de actuar por sí misma. Sansa es una niña ingenua que, al contrario que su hermana pequeña, desea para sí el destino que hay reservado para una mujer como ella. Sansa es inocente y cándida, y pone toda su ilusión en convertirse en la esposa de un hombre poderoso y protector. Ella es quizá el mejor ejemplo de un personaje construido por las normas sociales y sin herramientas para hacer nada por sí misma. Sansa es identidad sin subjetividad y constituye el personaje más esclavizado de la serie. No es capaz de actuar porque no sabe qué hacer, su feminidad es debilidad y falta de voluntad. Desde luego, entre la princesa ingenua que es Sansa y la guerrera que es Arya, está claro dónde hay un personaje más libre y más hecho a sí mismo. Sin embargo, la disyunción entre la princesa y la guerrera se difumina por completo cuando miramos al personaje de Cersei Lannister.

Cersei es una mujer y está, por lo tanto, excluida de los canales establecidos del poder, aunque esté siempre al lado de quien tiene el control. Su proximidad al poder se establece siempre en tanto que es esposa, hija o madre de quien gobierna, lo cual la acerca, a través de relaciones fundamentalmente familiares y por lo tanto privadas, al centro de la toma de decisiones. Cersei fue en algún momento una joven inocente y se reconoce a sí misma en la ingenuidad de Sansa. Creyó un día que se casaría por amor, pero pronto aprendió a separar su cara pública de sus propios deseos: como toda mujer, no es más que una herramienta para trabar las alianzas que su padre considere oportunas.

CERSEI.— Debí nacer hombre. Prefiero enfrentarme a mil espadas a estar aquí encerrada con este hatajo de gallinas asustadas.

Sansa.— Son vuestras invitadas, están bajo vuestra protección, les pedisteis que vinieran.

Cersei.— Es lo que se esperaba de mí…

Cersei, ahora reina regente, acompaña a hombres poderosos sabiendo que ella podría gobernar mejor que estos, y desprecia a todos los beneficiarios de un régimen masculino sordo a sus capacidades y méritos. Aunque siente en todo momento la injusticia de un mundo hecho por y para los hombres, Cersei ha renunciado a cambiar las reglas, las acepta y las transmite, pero con la amargura que le causa asumir su destino como mujer. Cersei tiene una consciencia del mundo y de sus reglas especialmente lúcida porque experimenta esas normas, y especialmente los roles de género, como algo enteramente arbitrario.

Cersei.— Cuando éramos pequeños Jaime y yo éramos tan iguales que ni nuestro padre nos podía distinguir. Nunca he comprendido por qué nos trató de un modo tan diferente. Jaime aprendió a luchar con la espada, la lanza y la maza. A mí me enseñaron a sonreír, a cantar y a agradar. Él era el heredero de Roca Casterly, y a mí me vendieron a un desconocido como un caballo para que me montara quien deseara.

Sansa.— ¡Erais la reina de Robert!

Cersei.— Y tu lo serás de Joffrey… ¡disfruta!

Cersei es un personaje constituido por un mundo cuyas reglas no reservan sino un puñado de opciones para las mujeres. Ella conoce esas opciones y ha aprendido a utilizarlas. Sabe que la realidad es absurda e injusta pero que la única manera posible de sobrevivir es jugar las cartas que tiene en su mano. Su unión con Robert o la maternidad que le une a Joffrey son sus opciones de estar del lado de los que pueden ganar. Y si sabe que ser esposa o ser madre son una de las bazas que las mujeres pueden jugar, sabe también que la seducción es un arma imprescindible para mantenerse en la partida.

Cersei.— Las lágrimas no son la única arma de una mujer. La mejor está entre sus piernas. Aprende a usarla.

¿Es Cersei un mero producto de las reglas del mundo de *Juego de tronos*? ¿O es más bien una mujer dueña de sí misma? Lo que Cersei nos plantea es un empoderamiento desde el interior de las normas y en coincidencia con ellas. Ser una guerrera aventurera como Arya o Asha es una manera de no ser la princesita manejable e impotente que es Sansa, pero ser Cersei *es otra manera de no ser Sansa*. Y es especialmente interesante que la vía por la cual Cersei ha dejado de ser como Sansa ha sido la de explorar las opciones internas a su propia constitución, emplear las estrategias que estaban a su alcance desde el interior de la norma. Cersei no es una marioneta en manos de los hombres, sabe lo que quiere e intenta conseguirlo, siendo su estrategia una estrategia que podríamos llamar «femenina».

La legitimidad de las estrategias de los excluidos

Desde el centro del poder, desde el punto de vista de los privilegiados de las normas, por ejemplo los hombres, hay un modo habitual de describir ciertas conductas como «femeninas», lo cual suele implicar una manera de actuar sibilina, privada, sigilosa, clandestina. Las mujeres han sido siempre asociadas a las que traman estrategias y planes en la oscuridad. Como hacen las brujas, las mujeres hacen pactos en la oscuridad, sus intenciones verdaderas están ocultas. Pandora es quizá una poderosa metáfora de esa bella mentira que son las mujeres mismas: mentirosas, falaces, seductoras. Este modo de representar a las mujeres sirve como una advertencia dentro del mundo masculino; las mujeres no son de fiar porque no son lo que parecen ser.

Desde cierto punto de vista cabe considerar que retratar a mujeres urdiendo planes entre ellas mientras muestran su cara más inocente y complaciente hacia el exterior podría ser un modo de perpetuar este estereotipo. Las mujeres de la casa Tyrell, sin duda, tanto la abuela Olenna como Margaery, son claros ejemplos de mujeres que tratan de conseguir el poder a través de estrategias subterráneas. En *Juego de tronos*, sin embargo, se pone muy de manifiesto que la supervivencia depende de ser capaz de mante-

nerse en la partida y que todos los personajes tratan de explotar las posibilidades que tienen a su alcance para obtener poder. Ninguna mujer, ni las Tyrell, ni Cersei, ni Shae, la prostituta, están invitadas a la partida central que se disputan los hombres. En realidad, ninguna mujer lo está. Es cierto que algunas –como hemos señalado, Arya, Brienne o Asha– pelean por jugar dentro de las reglas del honor, la justicia y los códigos que rigen entre los hombres. Desde luego, también lo hace Daenerys Targaryen, que comanda un ejército y aspira a ocupar el Trono de Hierro reclamando su legitimidad en tanto que heredera y ganando un guerra.

La diferencia entre estas mujeres guerreras y el caso de las Tyrell no radica en que alguna de ellas no aspire a conquistar poder, sino en las estrategias empleadas. Olenna Tyrell parece haber educado a su nieta en el arte de la persuasión y el engaño, de este modo Margaery sabe mostrar ante el príncipe Joffrey la cara que este desea ver, mientras que guarda en privado –o comparte quizá con otras mujeres– sus verdaderos intereses e intenciones. Este otro tipo de estrategias, que los hombres parecen despreciar, son el modo a través del cual algunas mujeres han conseguido empoderarse desde el interior del papel que el mundo les ha asignado, pero empoderarse no obstante. Los personajes femeninos que guardan ocultas sus intenciones son especialmente interesantes, ya que nos permiten entender dichas estrategias como modos legítimos de luchar por su supervivencia desde el espacio limitado y restringido en el que han quedado atrapadas. Una vez expulsadas de los circuitos normales del poder, privadas de las armas que los hombres usan para conquistar el poder –heredarlo o hacer la guerra para apropiárselo–, son estigmatizadas por el discurso masculino por poner en práctica las armas de las que disponen. Que esas armas de mujer sean privadas y ocultas, que su éxito dependa de que puedan mantenerse en la oscuridad, es simplemente necesario una vez que las mujeres han quedado expulsadas del espacio público y de las reglas que rigen en él. En definitiva, se priva a las mujeres de la palabra pública, y a la vez se las acusa de hablar en secreto y cuchichear. En general, están expulsadas del mundo de los pactos y las reglas, su palabra no vale nada, no son capaces de hacer contratos, no se les concede apelar a las reglas del honor y

no pueden reclamar justicia porque no son beneficiarias de esas leyes masculinas. Una buena pregunta para nosotros es la de si acaso es justo medir a los personajes femeninos con el criterio del honor, la veracidad, la honestidad y la franqueza que se reclaman entre sí aquellos que se han apropiado en exclusividad de esos códigos. *Juego de tronos* no es una serie donde no hay buenos ni malos, ni donde esa distinción moral carezca de sentido, pero sí una serie donde lo bueno y lo malo se plantean con suma complejidad; donde qué sea lo bueno o lo malo no puede ser independiente de las opciones y los márgenes que se abren para cada sujeto y de las relaciones de poder que gobiernan el mundo.

Además, aunque la serie retrate con cuidado esas *estrategias subterráneas* que se despliegan por debajo del poder visible, dicho retrato no deja de ser un modo de impugnar el esencialismo que siempre subyace al discurso dominante. En este sentido, el engaño y el sigilo son estrategias femeninas solo en la medida en que, de hecho, son las mujeres las que dependen de ellas para sobrevivir y, por tanto, las que más las ponen en práctica, pero en modo alguno porque se trate de cualidades esenciales que correspondan de modo natural a las mujeres. También Varys, la Araña, teje en secreto su trama. Y es que Varys, el eunuco, ya no es válido como hombre, y no tiene más que desventajas en la partida visible que los sujetos centrales se disputan. Varys ha tenido que trabajar soterradamente para lograr sus objetivos, ha tenido que emplear esas estrategias porque no le quedaban otras. Su condición de eunuco le impuso la pérdida de los privilegios de la masculinidad y solo le dejó las artes sibilinas. Nada tiene que ver esta cierta «brujería» con un rasgo esencial de las mujeres, sino que representa la estrategia posible para quien está, por lo demás, inerme.

La condición de Varys como excluido de la masculinidad es, si no un callejón sin salida, desde luego sí una encrucijada con salidas sinuosas y enrevesadas. Al igual que las mujeres, la Araña no puede reclamar las leyes del honor y la moral en su beneficio; Varys no puede reclamar justicia. Y por eso su motivo, su fin, su objetivo, es un objetivo típicamente femenino. Como ha descrito la historia de la literatura clásica, las mujeres, que no tienen a la mano reclamar públicamente la justicia, tienen como opción de-

dicarse privadamente a la venganza. Que el motivo que ha guiado a Varys a sobrevivir y mantenerse en pie, vengar su castración, sea un motivo poco noble, tiene algo de complicidad con la posición de los sujetos que tienen las reglas del mundo a su favor. Porque, como ocurre con el resto de los personajes, es esa situación estructural de Varys la que explica sus opciones y es desde esa situación de desventaja desde donde, en caso de hacerlo, deberíamos medir sus acciones.

Subversión, libertad y también derecho al mal

> No reclamamos entonces nuestro mal, el mal por el que se nos ha definido y no queremos tampoco el bien que se nos imputa, sino exactamente vuestro mal. Este es un discurso moral feminista verdaderamente universal en el que no se pretende mostrar la excelencia sino reclamar el derecho a no ser excelente. Como vuestro *logos* moral desde siempre ha funcionado.
>
> Amelia Valcárcel

A través de estas páginas hemos querido plantear algunos de los problemas que la pregunta acerca de la subjetividad implica, cuestiones todas ellas relevantes políticamente y que *Juego de tronos* permite pensar a través de sus personajes. Quizá podamos concluir algunas cosas. Podemos darnos cuenta de hasta qué punto la simple presencia de Brienne o de Arya arroja luz a su terrible mundo. Su desafío a las normas desestabiliza el sistema cultural y abre espacios para una cierta libertad. Es decir, ellas evidencian que la subversión contra las normas, el hacer irrumpir en la realidad otras identidades ajenas a las establecidas, hace que la rigidez de las constricciones sociales se afloje, se vuelva más flexible. Ellas cambian el mundo con su modo de estar en él y lo convierten en un lugar más habitable para todos.

Sin embargo, también hemos intentado reivindicar esa otra posición de aquellos que buscan el empoderamiento desde el interior de las normas y a través de las herramientas que el mundo ha puesto a su alcance. Creemos que esas estrategias de los excluidos son totalmente legítimas, y que hay que combatir a quienes,

desde el discurso dominante, las descalifican, buscando quitar a los oprimidos las armas que siguen teniendo a mano. Algunos personajes de la serie, y no solo los personajes femeninos, revelan un empoderamiento sin oponerse a las normas sociales. El personaje de Cersei es interesante porque ha encontrado un modo de conseguir poder en el interior de un papel o un rol que le ha sido asignado, que ella sabe que es arbitrario y absurdo y que, en el fondo, desprecia. Sin embargo, ha encontrado un modo de hacerse fuerte empleando armas que estaban a su alcance y, en ese sentido, plantea una cuestión interesante. Si admitiéramos que la identidad de Cersei, al contrario de las de Arya o Brienne, no subvierte las reglas y no transforma el mundo (no tiene un efecto político), ¿tendríamos por ello que negarle la libertad?

En general, en *Juego de tronos* encontramos un tratamiento interesante de los personajes por su renuncia a concebirlos de modo esencialista, es decir, haciendo depender su destino de una esencia que les corresponda por naturaleza. Lejos de tal cosa, la serie ubica y sitúa en una trama de relaciones de poder a unos personajes con opciones restringidas y nos obliga a colocarnos en ese lugar estructural si queremos medir sus acciones. La serie, no obstante, no es solo antiesencialista porque haga depender a los personajes de su circunstancia, sino porque, además, renuncia por completo a definir moralmente a los grupos o a los colectivos; no hay una cualidad moral para los hombres ni una para las mujeres, pero tampoco para los excluidos. Podríamos decir que ser buenos o malos no solo es algo que debe ser contextualizado, sino que, además, está al alcance de cualquiera. Con ello queremos decir que no es que la serie no quiera dibujar a personajes malvados, sino que más bien no cierra de antemano la posibilidad de que ninguno de los personajes sea malo. Porque los sujetos excluidos tienen en *Juego de tronos* la posibilidad de ser malvados sin que ninguna consideración moral interfiera en su condición de excluidos. En este sentido, queremos celebrar *el derecho de los excluidos al mal*, a ser malos sin dejar de estar ilegítima e injustamente excluidos del poder.

Y muy en especial queremos celebrar el derecho de las mujeres al mal. Porque aunque la maldad de las mujeres es un tema recurrente en la cultura patriarcal, una cosa es que los hombres descri-

ban a las mujeres como malas y otra cosa distinta es que haya personajes femeninos protagonistas malvados y poderosos. Retratar el empoderamiento de las mujeres al margen de la virtud y la bondad que siempre se les asigna puede tener algo de subversivo. El personaje de Cersei no es necesariamente malvado, pero sí que se trata de un personaje poderoso y peligroso, entre otras cosas porque está en su mano ser malvada, al menos tan malvada como cualquier hombre o, quizá, malvada como podría serlo un hombre. A Cersei no la asusta la violencia masculina y la usaría si pudiera. ¿Qué haría si su padre le diera el poder? La consciencia de Cersei de la arbitrariedad de los roles de género la convierte en una mujer capaz de ser mala de un modo muy masculino y, en ese sentido, muy interesante. Porque lo que las mujeres suelen tener prohibido es precisamente el mal de los hombres y con lo que sí parece que podemos encontrarnos continuamente es con buenas mujeres, las que cumplen con su bondad natural, o con mujeres con una maldad típicamente femenina, como la bruja de *Juego de tronos*, o con mujeres que, como Arya, han dejado de ser femeninas para ser buenas. A Arya no la asusta la violencia masculina, pero parece que es una de esas figuras a las que se permite jugar dentro de las reglas de los hombres porque ya ha demostrado para qué las va a usar. No solo los personajes como Arya ponen en duda el poder masculino. Los personajes femeninos que tienen el mal como opción, un mal no restringido, tampoco permiten dar por sentado el dominio de los hombres y la sumisión de las mujeres. A los que ostentan el poder no les viene mal tener miedo; a nosotros, los que luchamos contra ellos, no nos viene mal recordar que cuando reclamamos la libertad de los sujetos oprimidos no lo hacemos para que obren el bien, o porque sean buenos. La reclamamos «para bien y para mal».

XI. CLIMA, CUERPO Y POLÍTICA

Santiago Alba Rico[1]

Las épocas de transición

Desde un punto de vista narrativo, nos interesan sobre todo los mundos donde no nos gustaría vivir. Es por eso que la construcción de distopías, pero también de utopías, con sus maravillas intragables, sigue ejerciendo una poderosa fascinación sobre la imaginación y sobre el pensamiento. Nos apetece tan poco el mundo de *Blade Runner* o el de *Mad Max* como el de Fourier, el de Campanella o el de Moro, y cada uno de ellos nos interesa tanto más como ficción cuanto menos nos apetece como experiencia. Ahora bien, de entre todos los muchos y variados mundos en los que no nos apetecería vivir, la Edad Media parece ofrecer a nuestra época un vertedero particularmente propicio para volcar nuestros deseos y nuestro temores: es el exotismo de lo más lejano que está a punto de volver, el realismo de lo más profundamente nuestro palpitando bajo otros atavíos. De la escuela de Georges Duby a la veta libertaria y feminista de Silvia Federici, un nuevo interés intelectual trata de recuperar desde hace algunos años la complejidad de la Edad Media y de disolver laboriosamente los clichés escolares que ciñen sus tinieblas. Pero al mismo tiempo esos clichés, que iluminan la complejidad de la sociedad que los maneja, abandonan las escuelas para apoderarse de una imaginación colectiva a la que del Imperio romano ya solo le interesan los bárbaros y del futuro tecnológico solo el desmoronamiento de la civilización. Quizá porque sentimos que la nuestra también lo es, nos atraen sobre todo las épocas de transición. El cine y la litera-

[1] Agradezco a Ana su inapreciable labor como *nomenclator* y sus salvíficas observaciones.

tura se ocupan cada vez más de satisfacer esta ambigua tentación –tan ambigua e irresistible como la de tocarse con la lengua un diente roto.

Este es el caso de la famosísima serie televisiva *Juego de tronos*. Basada en la obra aún inconclusa de George R. R. Martin, su propio autor ha localizado su fuente de inspiración en la Guerra de las Dos Rosas (1455-1485) que puso fin a la Edad Media en Inglaterra y que todo lector de Shakespeare había ya sondado con horror y emoción. Pero no son los lectores de Shakespeare los que siguen la serie con pasión. O mejor dicho: también los lectores de Shakespeare siguen la serie con pasión. Porque si algo tiene de peculiar *Juego de tronos*, como indica la propia concepción de este libro, es que se ha apoderado de la imaginación de todos los públicos; de los aficionados, sí, a los guerreros antiguos, los dragones y la magia negra, pero también de los círculos intelectuales y los medios militantes. ¿Por qué esta atención vasta y compartida, esta fascinación general –más allá o más acá de las diferencias culturales– por una fantasía de aventuras? ¿Qué tienen en común un ama de casa, un informático *friki*, un académico y un militante? Quizá la percepción de que la «Edad Media» –llamemos así a la transición violenta entre dos mundos– es siempre el punto de la Historia donde comienzan y donde van a acabar todas las sociedades, el horno donde podemos ver gestarse y desembocar nuestra propia época. La Edad Media –digamos– contiene la verdad de todas las épocas, el pasado y el futuro de *cada* Renacimiento y *cada* Posmodernidad; es la transición inevitable hacia la próxima ilusión civilizada. El sexo, la magia y la violencia son aquí los aderezos libidinales de una revelación inquietante que recibimos todavía al amor de la lumbre: está volviendo el invierno.

Juego de tronos es una serie que moviliza los deseos que más nos aterrorizan y los temores que más nos tientan. Digamos que expone el «grado 1» de toda sociedad, la distopía histórica desde la cual –y contra la cual– los humanos han tratado de construir una verdad que de pronto se revela de mantequilla, el orden posbélico, confiado y solar, más o menos democrático y pacífico, que precede a esa nueva guerra donde todo nos estará permitido. Se comienza siempre por una guerra. Toda sociedad encubre o tapa

o suspende una guerra. O –mejor dicho– una triple guerra que resume el fatalismo, de derechas y de izquierdas, con el que aceptamos hoy y hasta celebramos el retorno de lo reprimido. La sociedad, tarde o temprano, cansa.

Las tres guerras que caracterizan la Edad Media ideal –matriz mitológica de la Historia– están presentes, a distinta escala, en *Juego de tronos*. Las enumeramos en orden ascendente de importancia.

Los vivos contra los muertos

La primera es la guerra entre los vivos y los muertos. Es decir, la demarcación de una frontera absoluta, de una exterioridad inasimilable, completamente *otra*, cuya amenaza pende desde fuera sin interrupción sobre todas nuestras conquistas y todos nuestros proyectos. Es el *limes* romano, la *última frontera* más allá de la cual nada es reconocible y contra cuyas asechanzas se alza una defensa que hay que reforzar continuamente y que se sabe siempre insuficiente. Lo que está *fuera* se ha llamado tradicionalmente «barbarie»; y son los bárbaros (como en la imagen de *El desierto de los tártaros* de Buzzati o de *Esperando a los bárbaros* de Coetzee) los que en todas las civilizaciones han subrogado la exterioridad a-social, total, de la Muerte, que se puede retrasar pero no evitar para siempre. La enorme muralla de hielo de *Juegos de tronos* protege a los Siete Reinos de ese invierno impredecible de cuya mano metafísica llegan estos bárbaros que son «salvajes», sí, como en la versión clásica de Ibn Jaldún, pero a los que se unen en este caso los verdaderos bárbaros: *los muertos*. En un banal pero irresistible recurso que combina el exitosísimo género zombi con la perspicacia social, los caminantes blancos constituyen el cierre de un juego de metáforas –del cuerpo físico al cuerpo social– que la antropóloga Mary Douglas supo analizar muy bien: los muertos son los *más* bárbaros, puesto que los bárbaros son tan ajenos a los civilizados como los muertos a los vivos: traen la muerte desde el exterior en una lengua incomprensible en la que no se puede negociar ningún acuerdo. El capitalismo, esa fuerza extensiva e intensiva que ha ido superando todos los *limes*, hacia afuera y hacia dentro (a veces para bien), esa

locura mercantil que ha desencantado todas las fronteras, obligó a sustituir al salvaje de la Colonia por el extraterrestre de la Guerra Fría y ahora, derrotado también el espacio infinitamente vacío de Pascal, sin exterioridad adversa, no nos deja otro recurso que los muertos (y los islamistas) para saciar nuestra necesidad de «barbarie». El zombi tiene la ventaja de que es al mismo tiempo más absoluto y más próximo. Es nuestro verdadero prójimo, hasta el punto de que, en realidad, está, como el reino de Dios, dentro de nosotros: todos llevamos un muerto dentro, un zombi potencial, la frontera –ahora exterior e interior– que nos permite todavía fantasear con un muro. Ninguna sociedad ha negado tanto la existencia de la muerte ni se ha entregado tanto a ilusiones delirantes de inmortalidad, y ello precisamente tras su victoria sobre los «bárbaros», incluidos los inviernos y los ríos. Por eso quizá ninguna sociedad se ha representado las amenazas de ficción de una manera más transparente: antes eran los salvajes o los extraterrestres los que nos permitían de manera indirecta o metafórica expresar nuestro temor a la muerte. Ahora son los muertos mismos los que nos matan y los que quizá –como los bárbaros antiguos– nos salvarán del consumo decadente y la degeneración a la *romana*.

Lucha de clases

La segunda guerra es lo que los marxistas llamamos «lucha de clases». Digamos que *Juego de tronos* da por supuesta esta lucha, de la que solo se ocupa de manera lateral y amortiguada y cuya severidad solo podemos medir a través de la injusticia y la riqueza de las grandes familias. Ni siquiera sabemos cuáles son las relaciones de producción dominantes, aunque el régimen de vasallaje y el desarrollo de las fuerzas productivas permiten hablar de feudalismo, al menos en los Siete Reinos. Más al sur, en las llamadas Ciudades Libres, existe la esclavitud. Como la serie se ocupa del círculo de los señores, aparte algún molino, alguna granja y algún cultivo, los únicos centros de trabajo que aparecen, asociados –digamos– al sector servicios, son los frecuentados por las clases altas masculinas: tabernas y prostíbulos.

En cuanto a la resistencia, apenas se nos dice nada. Tenemos quizá a los Pueblos Libres del otro lado del Muro, tribus más o menos descoordinadas que se enfrentan a la Guardia de la Noche buscando tierras de cultivo en las que instalarse. Su vida nómada, su rechazo de las jerarquías y su desprecio por la debilidad y blandenguería de los habitantes de los Siete Reinos, los identifica menos con un proyecto político que con esa fuerza de choque regeneradora que el historiador tunecino Ibn Jaldún defiende en su *Muqaddimah* como un instrumento ciego de renovación social.

En el sur, encontramos en cambio un impulso de espartaquismo vertical. Me refiero a la reina Daenerys, que reclama la corona para la casa Targaryen y que, en su calidad de nueva Khaleesi del pueblo dothraki, se dirige hacia Desembarco del Rey liberando a los esclavos de las ciudades que toma por la fuerza, mediante magia o con astucia. Debo confesar que la Khaleesi es uno de los personajes que más me irritan y menos me interesan de la serie. Hay algo waltdisneyniano en su bonitez princesil y sus cachorros dragones, así como en su fascinación por los hombretones con trenzas; una especie de cursilería sadiana a la que la magia, el exotismo y la violencia circundantes convierten en un personaje de cómic barato. Por eso tiendo a minusvalorar ese impulso antiesclavista de carácter majestuosamente descendente (condescendiente) y que encaja de un modo muy funcional, además, en su necesidad de formar un gran ejército. Digamos que solo hay una cosa peor que una reina mala, y es una reina buena. Cersei, su contrapunto refinado, la malvadísima madre del rey Joffrey, es en este sentido mucho más atractiva, profunda y hasta humana.

El único proyecto popular de resistencia consciente es el de la Hermandad sin Estandartes, un grupo de rebeldes de inspiración robinhoodesca que aparece fugazmente en la serie y que, enfrentado a todas las casas, dice defender los derechos del pueblo, amenazado por la guerra entre los señores. Curiosamente su líder, Beric Dondarrion, es también, en algún sentido, un muerto viviente o un vivo que no acaba de morir, resucitado una y otra vez por Thoros de Myr, un sacerdote incrédulo del Señor de Luz que se ha unido a los rebeldes.

En todo caso, la incidencia de la Hermandad en el relato –al menos en la versión televisiva– es muy escasa, porque lo que acapara casi por completo la atención del espectador es la tercera guerra, la de los Cinco Reyes, una guerra entre vivos poderosos que se disputan el poder supremo. En esta sociedad feudal, donde solo vemos algún molino y alguna granja, vemos sin embargo muchas herrerías, en las que se fabrican armas. Fuerzas productivas y fuerzas destructivas coinciden en un régimen de guerra permanente del que son víctimas y beneficiarios (como lo son siempre los rehenes de una estructura económica) todas las clases por igual. Es esta guerra la que nos fascina, y no por sus cabezas decapitadas y sus vientres eviscerados (que hay algunos), sino por el complicado laberinto de cónclaves y pasillos que alimenta sus fogones y dirige su rumbo incierto. Toda guerra a muerte entre fuerzas iguales excava en los bordes galerías infinitas, tortuosas, de astucias, negociaciones y traiciones cuyos refinamientos han conferido a su estudio –pensemos en Maquiavelo– rango de ciencia: es la política entendida como «continuación de la guerra por otros medios», con medios –es decir– que convierten al enemigo schmittiano en una función de reproducción del sistema y de sus atroces delicias intelectuales. Nadie dejaría de jugar al ajedrez si la muerte de cada pieza provocase la muerte real de un ser humano; mucha más gente, al contrario, se haría fanáticamente aficionada al juego.

La ambivalencia del término «política» tiene que ver con la convivencia en nuestro mundo de dos mundos distintos que se cabalgan, se citan y se combaten. La política, en el sentido medieval-renacentista, puede definirse, en efecto, como la negociación subterránea entre dos enemigos igualmente poderosos que se disputan a muerte el poder. La Italia de los siglos que discurren entre Dante y los papas Borgia es bien elocuente en este sentido. Pero después de la Revolución francesa nace con el mismo nombre un concepto de la política que se opone decididamente al primero para referirse a la gestión del espacio y los recursos públicos mediante la deliberación democrática entre ciudadanos libres, iguales y soberanos. Los dos mundos existen. Es la derrota parcial y

ahora casi total de este segundo concepto de política, republicano y marxista, la que justifica el desprecio protofascista por los políticos y las instituciones que caracteriza nuestras sociedades contemporáneas; hay un saludable, pero peligrosísimo, impulso anti-maquiavélico en la desconfianza hacia los ministros y los parlamentos. Es la derrota parcial y ahora casi total del segundo concepto de la política bajo la batidora capitalista la que justifica también la vigencia, por distintos motivos y con abonos diferentes, de Maquiavelo, Carl Schmitt y Karl Marx, autores que coinciden en reducir la política (2) a la política (1). La victoria de la «política» medieval-renacentista, en efecto, es tan completa que ha convertido la política en el segundo sentido –la nuestra, pública y democrática– en una mera estratagema o instrumento al servicio de la conquista y conservación del poder por parte de los más ricos y poderosos. Pero habría que ser muy necio –o muy poderoso y muy rico– para celebrar esta victoria.

Esta derrota de la política (2) en favor de la política (1), que en nuestro marco globalizado se expresa a través de la competencia económica en el mercado y la geoestrategia imperialista en los territorios, es completa en *Juego de tronos*. De hecho, porque se ha dejado atrás o porque aún no hay ni sombra de ella, la política (2) no tiene ni siquiera una presencia embrionaria. La política (1) exige mucha más inteligencia que la política (2) como la teología exige mucho más ingenio que la matemática; una inteligencia normal y una moralidad normal pueden sobrevivir en un régimen republicano, pero no en un orden que reclama de cada ser humano la máxima concentración individual de astucia, poder y violencia. Como esta inteligencia superior de la política (1) es la alternativa a una brutalidad insuficiente –pues las fuerzas son parejas– y persigue inclinar la relación en su favor, sus decisiones tienen un sello infaliblemente instrumental, masculino y feroz, y son siempre la antesala –la trabajosa preparación– de un asesinato o una matanza. Todos los rivales saben que la única victoria irrevocable pasa por la liquidación física del enemigo. La más mínima duda al respecto –la más mínima racionalidad– le vuelve a uno vulnerable. El universo de *Juegos de tronos* admite las reglas, pero no los principios.

El caso de los Stark es paradigmático. Desde el punto de vista narrativo, la serie invierte la lógica soteriológica del esquema de Hollywood, en virtud de la cual los personajes están siempre protegidos por el interés personal del espectador medio: a mayor identificación, mayor certeza de salvación. *Juego de tronos*, en cambio, traiciona sistemáticamente las expectativas del espectador; ocurre siempre lo contrario de lo que se desea y se espera. Pero ocurre *sistemáticamente*, por lo que al final seguimos las peripecias de la trama esperando siempre –y casi deseando– lo peor, conscientes de que los acontecimientos se van a desarrollar a contrapelo de nuestras identificaciones y alineamientos. Este procedimiento narrativo es, en efecto, un *sistema* y, por lo tanto, una declaración y un razonamiento, declaración y razonamiento de los que el destino de los Stark, la más simpática de las casas rivales, es una dolorosísima ilustración. Las tres primeras temporadas de la serie están marcadas, en efecto, por la escena de la decapitación de Eddard Stark, casi al principio, y la del asesinato de Lady Catelyn y de su hijo Robb, casi al final. Los Stark, señores de Invernalia, tienen que pagar de algún modo su indecisión; varados como están –los únicos– entre las reglas y los principios, su destino ilustra de la forma más contundente cómo funcionan los periodos de transición. Eddard es ejecutado porque es capaz de una lealtad que va más allá del círculo de su familia. Robb es asesinado porque es capaz de sentir un amor que va más allá de las alianzas de sangre y que representa objetivamente una infracción a las reglas (de alianza entre grupos de parentesco). Hay una especie de selección darwiniana a la inversa en la que los «buenos» están condenados a morir de forma violenta. Muchos años antes de que Marx describiese los efectos subjetivos de estar pillado en una red estructural, el gran Pericles –según la versión de Tucídides– advertía a los atenienses de la imposibilidad objetiva de tener principios en determinadas circunstancias:

> A este imperio ya no es posible renunciar, si es que alguien, debido a su miedo en la presente situación o a su deseo de tranquilidad, pretende hacer el papel de hombre bueno a este respecto. Este impe-

rio que poseéis ya es como una tiranía: conseguirla parece ser una injusticia, pero abandonarla constituye un peligro.

Esa es la regla primera de la política (1) en *Juego de tronos.*

La famosa escena de la Boda Roja, en la que son asesinados el rey Robb y su madre, proporciona la clave de este mundo y de nuestra fascinación. No debemos dejarnos engañar por las flechas y las espadas. Supongo que serán numerosos los analistas que habrán llamado la atención sobre este paralelismo, pero es evidente el guiño a decenas de películas sobre la mafia y, más concretamente, a la celebérrima escena de *El padrino* en la que, durante el bautismo de su hijo, los hombres del capo mafioso ajustan cuentas a las bandas rivales. Nos encontramos, en efecto, en un mundo con reglas pero sin principios, de estrechas lealtades familiares y agudísima inteligencia instrumental, en el que «los límites entre economía, política y criminalidad son puramente teóricos», en el que «la violencia contiene un "valor moral" superior y no hay instituciones sino relaciones personales entre hombres», en el que «toda la riqueza pública, incluso cuando se trata de servicios esenciales –fuentes de agua, caminos, hospitales, escuelas– constituyen un potencial botín» y en el que «los ásperos conflictos internos no son simplemente el producto de un peculiar orgullo delictivo sino que implican leyes, procedimientos judiciales y un sistema de control territorial» («la mafia mata de la misma manera que mata un Estado: no asesina sino que ajusticia»). Estos son algunos de los rasgos que John Dickie, uno de sus mejores historiadores, atribuye a la Cosa Nostra. Lo que tienen en común la mafia y el capitalismo, fenómenos modernos íntimamente emparentados, es la Edad Media. Esas reglas «de transición», que obligan a ser inteligente e impiden ser bueno, no pueden ser cambiadas a fuerza de bondad, sino solo sustituidas por otras reglas, las de la política (2), un orden en el que se pueda ser tonto sin ser asesinado y malo sin dañar a (casi) nadie. ¿Qué falta ahí? Un Estado de derecho, una Asamblea y un Ejército republicanos.

Con razón nos fascina *Juego de tronos:* es una mezcla de *El padrino* y *El señor de los anillos.* El realismo mafioso –inteligencia, brutalidad y lealtad familiar– nos hace tan reconocible ese mundo, y de

un modo tan homéricamente impersonal, que es como si nos estuviéramos mirando, fascinados, las entrañas; la fantasía histórica, por su parte, nos lo hace tan extraño, nos lo aleja tanto y con tanto manierismo, que es como si estuviésemos leyendo, deslumbrados, el destino del planeta en un catálogo de viajes. Esas dos distancias –como visto a través de unas lentes bifocales– convierten el asfixiante reducto de la política (1) y de sus reglas de acero en un auténtico drama shakespeariano: una lección, al mismo tiempo, de historia y de carácter. Shakespeare es precisamente eso, tan lejano y tan cercano que nos cautiva en tres sitios a la vez: a lo lejos, de cerca y en la intersección entre las dos distancias.

Pero, ¿no hay nada ajeno a estas reglas, ninguna fuerza que *sobre* a la permanente actualidad de su juego y que sobredetermine el campo, introduciendo el potencial *clinamen* de otro mundo posible? Sí, dos cosas: el clima y el cuerpo.

El clima

Un análisis materialista contemporáneo debe incluir las fuerzas productivas capaces de doblegar y a veces trastornar el clima. Pero el análisis materialista de un periodo, real o ficticio, desprovisto de esas fuerzas productivas, debe incluir el clima como una condición elemental para la producción y para las relaciones sociales. También para el carácter y las leyes. Marx nació y escribió en plena revolución industrial, bajo el signo de esa «segunda creación» de la que se desprendía un nuevo «medio natural», y no se ocupó nunca, hasta donde yo sé, de la meteorología. Pero cien años antes, por ejemplo, el gran Montesquieu dedicó los libros XIV, XV, XVI y XVII de *Del espíritu de las leyes* a tratar de establecer la relación entre el clima, las costumbres y las instituciones a partir del principio siguiente: «si es cierto que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes en los diversos climas, las leyes deben ser relativas a la diferencia de estas pasiones y a la diferencia de estos caracteres». Hay climas, dice Montesquieu, que favorecen caracteres más propicios al ejercicio de la libertad y, por lo tanto, más proclives a las buenas

leyes. Cuanto más al norte, más fácil será legislar en favor de la libertad; a medida que descendemos hacia al sur, será más difícil. Pero Montesquieu se niega a aceptar un determinismo meteorológico. Por eso, añade enseguida, en ciertas regiones y países «son malos los legisladores que favorecen los vicios del clima y buenos los que se oponen a ellos». El combate por la libertad es también un combate contra el «calor», que amenaza con despolitizar las relaciones sociales e introducir en las leyes la indolencia y la irracionalidad de los cuerpos.

Mucho antes, el ya citado historiador tunecino Ibn Jaldún (1332-1406) trató de abordar toda la historia universal «en clave científica» a partir del presupuesto de la «sociabilidad natural» asociada a la necesidad de «procurarse alimento en común» a través de la «intercolaboración»: «un individuo aislado jamás podría por sí solo procurarse lo necesario para el mantenimiento dela vida». En ese sentido, el capítulo I de su larguísima *Muqaddimah* (o *Introducción a la historia universal*) está dedicado a la «sociabilidad humana en general» y a las diferencias entre –digamos– los distintos «modos de intercolaboración» posibles con vistas a obtener los medios de supervivencia. Como naturalmente impuesto por este principio, el capítulo II está dedicado, por su parte, al «planisferio terrestre» *(sic)* y la cuestión de los climas. En él, siguiendo al geógrafo hispanomusulmán Al-Idrisi, Ibn Jaldún dividió el cuarto habitable de la tierra en siete climas y cada clima en diez fracciones, división recogida en una puntillosa y fantasiosa cartografía que, en su taxonomía simbólica, coincide bastante con la geografía de *Juego de tronos.* De estos siete climas, son los del centro –el tercero, cuarto y quinto– los más moderados y, por lo tanto, los más propicios al establecimiento de «condiciones humanas más cabales»: es en estos «climas centrales», caracterizados por «la mesura y el decoro», donde nace la civilización –«los imperios, las dinastías, las leyes, las sabidurías, las urbes, las capitales, los monumentos, las artes»–. Huelga decir que en estos climas centrales se ha desarrollado la historia –digamos– de los «pueblos con historia»; es decir, la de «los romanos, los persas, los árabes, los israelitas, los griegos, el pueblo del Sind y el de la China».

Por el contrario, en los climas 1 y 2, al norte, y en el 6 y 7, al sur, la vida se vuelve casi animal: «estos pueblos, alejados de las zonas templadas, devienen, por su constitución y carácter, semejantes a las bestias feroces; y cuanto más se aproximan a las condiciones de los irracionales, más se apartan de las cualidades distintivas de los humanos». El frío y el calor producen, respectivamente, palidez y negritud y, de manera concomitante, salvajismo y esclavitud. Esta taxonomía hemisférica, fruto de la mitología materialista de la ciencia medieval, se corresponde curiosamente a la de *Juego de tronos*, donde la «civilización» se sitúa entre el norte helado, poblado de pálidos muertos, y el sur abrasado, por debajo de las Ciudades Libres, del que sabemos muy poco, pero que podemos imaginar «negro y salvaje» por una especie de «degradación» de lo conocido a partir del Mar Dothraki.

Lo que no puede negarse, en todo caso, es que en *Juego de tronos* el clima desempeña un papel decisivo. De algún modo, la política (1) está pendiente, desde el primer momento, de ese invierno impredecible que puede durar muchos años y que trae, junto al frío, una amenaza –la de los caminantes blancos– que puede cambiar por completo la relación de fuerzas entre los reyes rivales. «Se acerca el invierno», lema de la casa de Invernalia, es la frase que proyecta desde atrás una sombra no política sobre todos los acontecimientos. Todos temen el invierno; todos se están preparando para el invierno, ese enemigo que, como en el caso de Napoleón, puede derrotar a los ejércitos más numerosos y aguerridos. De hecho, la única institución común a los Siete Reinos es la de los Guardianes de la Noche, responsables de defender la muralla de hielo que protege «los climas centrales» y, por lo tanto, la posibilidad misma de la lucha por el poder. Los reyes no pueden matarse entre sí si no se ponen de acuerdo para proteger el recinto de la batalla del enemigo exterior, el invierno feroz, con su estela de «salvajes» y de muertos vivientes. En definitiva, la política (1) está amenazada desde fuera por un factor climático que conviene recordar hoy desde una sociedad que cree haber vencido al invierno y que, sin embargo, es más vulnerable que nunca a los trastornos que ella misma ha introducido en la naturaleza.

Pero la política (1) también esta amenazada desde dentro, al menos de manera aural. He escrito alguna vez que la ética y el derecho tienen dos raíces: una en la razón y otra en la atención o, si se prefiere, en los cuidados. Ese mundo con reglas pero sin principios, en el que los tontos sucumben y los inteligentes matan, está poblado de cuerpos; está poblado, aún más, de gente que –del mismo modo que no puede huir del invierno– no puede huir de su cuerpo. Lo que caracteriza a los ricos es que pueden huir de su finitud. Lo que caracteriza a una sociedad capitalista de consumo es que, en ella, todos creemos poder huir de nuestra finitud. Lo que tienen en común, en cambio, los excluidos sociales y los tullidos es que están atrapados en sus propios cuerpos, mediante la miseria y el dolor, sin posible escapatoria, y proclaman, por lo tanto, la verdad universal de la finitud común. Pues bien, es asombrosa la frecuencia estadística con la que en *Juego de tronos* se asocia la experiencia del «tullido» –físico o social– a esa sensibilidad que, a través de los cuidados, se sitúa ya en el aura o en el umbral de la política (2). Quiero decir que a todos los «buenos» de la serie les «falta» algo, tienen algún defecto o minusvalía física (o «moral») que no les permite olvidar su cuerpo. El más decente de los Stark es un bastardo, Jon Nieve, y la enamorada más decente es una prostituta, Shae, la amante de Tyrion Lannister.

Pero son sobre todo los «defectos físicos» los que marcan, por una relación inversamente proporcional, el *paso* a la razón y la moralidad o, al menos, a la solidaridad afectiva. Veamos algunos ejemplos.

Tenemos a Brandon Stark, el hijo soñador de Catelyn y Eddard, que sorprende a Cersei y Jaime Lannister en su coito incestuoso y queda paralítico tras ser arrojado desde lo alto de la torre. Desde entonces, en algún sentido, vive «en otro mundo», al que accede gracias a una sensibilidad que lo separa, como su minusvalía, de la sociedad común y su política (1).

Tenemos a Hodor, el gigante medio idiota y bonachón que lo transporta y que dedica su vida entera a cuidarlo.

Tenemos a Samwell Tarly, el gordo, torpe y friolero muchachote despreciado por todos, obligado a ser Guardián de la Noche porque pasaba demasiado tiempo viendo coser y cocinar a su madre y sus hermanas, y que se vuelve valiente para proteger y cuidar de Eli y su hijo, a los que salva del violador e infanticida Craster y de los caminantes blancos.

O incluso, entre los «malos», los únicos que tienen «debilidades» –siempre asociadas a los «cuidados»– son Sandor el Perro, el de la cara quemada, que acaba salvando y protegiendo a Sansa y Arya, las dos hijas de los Stark; o Davos, el consejero de Stannis Baratheon, de origen humilde, al que faltan cuatro dedos y que siente compasión por Shireen, la hija deformada del rey, y por el joven bastardo Edric, prisionero en Rocadragón; o incluso Varys, el consejero eunuco, que defiende su vida con astucia servil, pero que en realidad manipula a todos los que sirve en favor de un proyecto de Estado más estable y más justo.

Interesante es el caso de Jaime Lannister, el peor de todos: incestuoso, cruel, asesino, arrogante, indiferente a cuanto no sea su propio poder y su propio placer. Pues bien, al final de la serie, prisionero de Vargo Hoat, sufre la amputación de su mano derecha y casi inmediatamente experimenta una transformación moral. Cuando estaba armado, el más diestro con la espada, siempre victorioso, no tenía cuerpo; ahora, sin mano y, por lo tanto, desarmado, se ve reducido, como los pobres, como las prostitutas, como su hermano Tyrion el enano, a las dimensiones de su cuerpo mortal. Era necesaria esta minusvalía para justificar un cambio que, de otro modo, resultaría inverosímil. Por primera vez en su vida, el monstruo Jaime Matarreyes reconoce la existencia de los otros, se interesa por otra persona y salva dos veces –con una extraña delicadeza– a la giganta Brienne cuando está a punto de ser violada y, más tarde, devorada por un oso. Hay una relación directa entre la pérdida de la mano y la adquisición de sensibilidad afectiva, esa conciencia emocional que le permite cuidar y demostrar agradecimiento a la anómala Brienne, otro caso –por cierto– de engranaje orgánico entre visibilidad física y cualidades morales.

Pero obviamente la expresión más rutilante de esta relación es Tyrion Lannister, el enano del que todos los espectadores estamos

enamorados. Despreciado por su propia familia, Tyrion tiene que desarrollar una inteligencia defensiva especular tan potente como la que se necesita para obtener la victoria en la política (1). Para salvar su vida y su dignidad, el enano desarrolla una astucia paralela e inversa a la que su familia y las casas rivales desarrollan para obtener o conservar el trono. Por eso esta inteligencia está preñada de otro mundo posible. Su minusvalía física le ha enseñado a reconocer a sus semejantes, atrapados como él en sus cuerpos: pobres, prostitutas, enfermos. Su familia le ha enseñado a disimular y calcular. El resultado es, pues, el de una sensibilidad pragmática en cuyas sinuosidades espejean ya los principios embrionarios de una política (2). No cabe la menor duda de que, en un plebiscito universal, la mayor parte de los espectadores de la serie votarían a Tyrion como futuro rey de los Siete Reinos o, al menos, como presidente de los EEUU. Ya va siendo hora de que los enanos gobiernen el mundo.

Podemos decir, en definitiva, que *Juego de tronos* deja una salida pequeña y realista, aunque siempre a punto de cerrarse. Hay un ejército desperdigado de «pobres» metafóricos, atrapados en sus cuerpos deformes, que se resisten instintivamente a la política (1) y con los que se podría hacer aún, si sobrevivimos al invierno y conseguimos reunirlos, un proyecto de política (2). Hay un paso posible –pero incierto y frágil como un gorrión– de la Edad Media a la Ilustración.

Bibliografía

Dickie, John (2004), *Cosa Nostra*, *storia della mafia siciliana*, Roma, Laterza.

Douglas, Mary (1973), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina [reed. Madrid, Siglo XXI de España, 2000].

Ibn Jaldún (1987), *Introducción a la historia universal (Muqaddimah)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Montesquieu (1994), *De l'esprit des lois*, Túnez, Cérès Editions.

Shakespeare, William (1974), *Obras completas*, Madrid, Aguilar.

Tucídides (2000), *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos.

EPÍLOGO

Las tres domas del dragón

Antonio J. Antón Fernández

La figura del dragón anuncia siempre algo inquietante. Según relatan Plinio o Isidoro de Sevilla, es una criatura cuyo cadáver tiñe de rojo la tierra (Plinio Segundo, 1624: XI-XIII, y san Isidoro de Sevilla, 1995: XIX: 128), aunque las ocasiones en las que se produce su derrota sean contadas. La lucha con él siempre es agónica, y concierne solo a las más grandes criaturas, como repetía la literatura medieval: «el dragón desea la muerte del elefante, porque la sangre de este, que es fría, apaga el enorme calor y ardor del veneno del dragón» (Malaxecheverría, 1996: 77).

«¿Quién como la bestia?; ¿quién podrá guerrear con ella?», dice el Apocalipsis 13, 4. Bestia invencible, pero en la era cristiana siempre derrotada: equiparado al mal absoluto, el dragón es derrotado por los ángeles (Apocalipsis 12, 7-12), o aplastado por la providencia de dios: «Pisarás sobre áspides y víboras, y hollarás al leoncillo y al dragón» (Salmos 91, 13).

El dragón es la fuerza imparable, que sin embargo necesita ser contenida; su derrota constante parece aliviar solo temporalmente el terror ante su reinado: «saliendo de sus cavernas, se remonta por los aires y por su causa se producen ciclones» (*Etimologías*, XII 4, 4-5).

Hay una insistencia maniática en su derrota, como si persistiese la terrible anunciación de su victoria final; pero, ¿qué supondría realmente su victoria? ¿Debe ser «suya», o es posible que haya quienes puedan domarlo y servirse de él? La última Targaryen abre un cofre y contempla la simiente del dragón, quizá haciéndose las mismas preguntas, aunque haya otra cuestión que lleve un tiempo acechando: *¿Quién merece reinar?* Como hizo antes, al recibir en su boda el presente de Illyrio Mopatis, sostiene uno de los tres huevos petrificados que contiene el cofre; sorprendentemente, su brillo es más bien metálico, y su color, verde.

Unas páginas antes de ocuparse de los dragones en sus *Etimologías* (XII, 5), Isidoro de Sevilla vinculaba el significado de *monstra* al de *monitus* (XI, 3, 3); el *monstruo* no es simplemente aquello que solo puede ser mostrado; es *recuerdo* y *alerta*, una señal abierta sobre el porvenir. Podríamos decir entonces que, como muchos otros símbolos perennes, el dragón anuncia siempre, allá donde lo encontremos en la historia, una posibilidad política o, al menos, las huellas de un combate.

El letrero de Crooke

No es difícil imaginar los pasos de Thomas Hobbes de Malmesbury resonando por las calles de Londres que rodean a la catedral de San Pablo. *El invierno ha llegado;* pero el paso ligero del filósofo se debe tanto al frío como a su espíritu agitado: necesita ver por fin *su* libro publicado íntegramente, y despreocuparse así de la copia pirata de un texto anterior, que lleva un tiempo circulando. De hecho, la redacción de este voluminoso manuscrito que lleva en sus brazos la ha completado en apenas un año (1651), a marchas forzadas (Newey, 2008: 33).

De camino hacia su destino ha podido pasar por la imprenta de William e Isaac Jaggard en Barbican, cuyos libros contempla después en la librería de Lownes en Breadstreet Hill (Plomer, 1997: 481). El letrero con la característica estrella cuelga encima del escaparate, donde han colocado el enorme tomo de *History of four-footed beasts*, de Topsell, posiblemente como adelanto de la nueva edición que está a punto de publicarse, varias décadas después de la primera. A su lado, del mismo autor, se encuentra *History of Serpents.* Ambos libros se encuentran sobre un atril, abiertos, y pueden verse en sus páginas las ilustraciones de reptiles, dragones o gigantescas serpientes de mar. Se ve también, en un rincón, una edición ya envejecida de las obras de Shakespeare, también en la edición de Jaggard –notoria hoy en día–. Hobbes recuerda las palabras del Rey Lear: «no te interpongas entre el dragón y su ira». Agarra fuerte el manuscrito y prosigue su camino hacia la calle de la catedral. De entre todas las librerías e imprentas que

pueblan las calles alrededor de la imponente construcción, la librería de su editor, Crooke, le resulta fácil de encontrar; *es aquella bajo el letrero del Dragón Verde* (Keene, 2004: 432).

La parte sustancial del libro de Hobbes, *Leviatán*, tiene que ver con la relación entre gobernantes y gobernados, entre el estado natural y el Estado civil, y esencialmente con la definitiva reinterpretación racional de conceptos como «individuo, poder, soberanía, persona, Estado, o ley» (Zarka, 1997: 28). También podríamos resumirlo, en el vocabulario utilizado por los personajes de George R. R. Martin, como el vínculo entre el Reino –entendido como «los dominios de la corona» *(Kingdom)*– y el reino como el espacio *(Realm)* humano y geográfico que dice proteger la Corona. Así, en inglés, los personajes pueden afirmar: «sirvo al reino *(Realm)*, pero no al Reino *(Kingdom)*». Una fractura en la unidad del monarca y sus dominios.

En el *Leviatán* también asoma esta fractura, alrededor de aquello que los más agudos lectores de Shakespeare denominan la aparición del «hombre nuevo», y que podríamos resumir con la antigua expresión *«in the coin of the realm»;* el dinero que vale en estas tierras, o aquello que vale como dinero. Palabras que podría pronunciar Edmundo, hijo bastardo del duque de Gloucester cuya ambición e inteligencia –en la época de Shakespeare– comienzan a ser suficientes para elevarle hacia los cielos de la jerarquía regia, antes reservados a la estirpe de sangre, y no a la del cálculo y la riqueza. También, saltándonos el canon literario, son palabras que no desentonan en personajes como Petyr Baelish, los comerciantes de Qarth o los banqueros de Braavos: hay una nueva moneda en el reino, una moneda (acuñada en papel, entre columnas y balances) cuyo sello ya no tiene la efigie del monarca, y ellos están en el momento y lugar oportunos para comerciar con ella. Es posible incluso (como descubre Tyrion Lannister) que esta nueva moneda valga ya más que la vieja, pues el interés de los préstamos la ha hecho crecer hasta asfixiar las finanzas reales.

La moneda de la corona no vale lo mismo que la moneda del reino. ¿Por qué enfurece «el dragón» Lear? Porque él mismo ha producido esa fractura en la prueba con la que comienza la obra de Shakespeare, al introducir el *cálculo* más allá del ámbito que le era

propio. En la prueba de amor que plantea a sus hijas, ingenuamente propone medir su amor, y pagarlo dividiendo el reino de acuerdo a esta medida. Cordelia provoca su ira no solo al intentar descubrir la hipócrita adulación de sus hermanas, sino al ahondar la fractura entre el amor *natural* y el amor *político* entre súbdito y rey, una fractura que elimina el primero y toma la forma del segundo, como mero vínculo contractual: «Amo a vuestra majestad tanto como debo». Un contrato, hay que notar, que es susceptible de cálculo y medida: «Amo a vuestra majestad tanto como debo, ni más ni menos».

El vínculo anterior se ha roto, y tanto la desaparición de Cordelia como el ascenso despiadado de Edmundo representan durante la obra dos modos de reconstruirlo: finalmente, aunque Cordelia retorne para renovar el vínculo de amor auténtico, las estratagemas de Edmundo han llevado al reino al caos y la guerra. En palabras de Hobbes:

> [E]s cosa fácil que los hombres se engañen con la atractiva apariencia de la palabra libertad; y que, por falta de juicio para distinguir, crean que es herencia privada y derecho nato lo que, en realidad, es solamente un derecho público. Y cuando ese mismo error es confirmado por la autoridad de hombres que disfrutan de reputación por sus escritos en torno a estos asuntos, no es de extrañar que den lugar a sediciones y a cambios de gobierno. (Hobbes, 2001: 191.)

Mientras, el rey Lear ha descubierto en su travesía la verdad del bufón (dividir el reino equivale a la castración del Rey), la cínica verdad de sus hijas (hay que desterrar todo *imperium in imperio:* en la casa de la futura reina no puede haber dos monarcas) y la verdad del loco, desnudo y despojado de todo, reducido a un estado de *naturaleza* que está más allá de la ficción del contrato social. Se trata de Edgardo, legítimo hijo de Gloucester, que yace desterrado y desheredado, en el fango. Edgardo ahora es una *nuda vida*, nada más que *la cosa misma* («Lear.— […] Thou art the thing itself»), un recordatorio viviente del frágil fundamento del poder regio, y del invencible poder de la naturaleza.

Edgardo (*Eadgard* en inglés antiguo: «lanza que protege la prosperidad», aquel que encarna la legitimidad y poder simbólico de la

nobleza), respetuoso y confiado de las instituciones, leal a su padre y al rey, ha caído, en su huida hacia lo más profundo de la naturaleza, hasta el mínimo humano; Edmundo (*Eadmund*, «protector de la prosperidad», o más literalmente «mano» de la prosperidad, aquel que sostiene y *manipula* la riqueza –prosperidad– del reino), por contra, ha comerciado con los símbolos del poder, ha apostado, especulado y disfrazado los recursos a su disposición en pos de su objetivo. En la obra, por cierto, también ha comerciado con el propio espectador, ofreciéndole a cambio de su complicidad un motivo legítimo para sus maquinaciones: el orden social es injusto, y él pretende enmendarlo. Como en las palabras antes citadas de Hobbes, sus enemigos son aquellos que creen «que es herencia privada y derecho nato lo que, en realidad, es solamente un derecho público».

Pero Edmundo no pretende hacer realmente *público* ese derecho: lo que Edmundo busca es un atajo, y su línea de salida en la carrera por el poder está trazada por la naturaleza, *tabula rasa* cuya ley no entiende de linajes y bastardos. Sin embargo, el ascenso de Edmundo no corresponde a la subversión auténtica de la ley de los hombres, sino solamente a la utilización astuta de la moneda común con la que se construye el poder.

El centro de la obra es sin embargo la subversión de Edgardo, su descenso hasta la *nuda vida*, hasta el tonel del filósofo-perro que ya no desea ni necesita de privilegio alguno («Lear.— Dejadme hablar con este sabio tebano»). Su transformación va contagiándose de personaje en personaje (el rey, despojándose de sus atavíos reales bajo las inclemencias de la naturaleza; o el duque de Gloucester, descubriendo de nuevo la vida tras la escenificación de su suicidio por parte de Edgardo) hasta el terrible final, que anuncia un nuevo comienzo, un nuevo Estado; un *nuevo pacto* entre los supervivientes.

Es posible que Hobbes, al titular sus obras, tuviese presente la observación de Johannes Oecolampadius, que destacaba el contraste entre el uso plural en hebreo de la palabra *Behemoth* (inmortalizado en la acuarela de William Blake, donde de nuevo se enfrentan el elefante y el dragón) como señalando su carácter disperso e individualizado, mientras que *Leviathan* provendría del verbo *lauah;* «la suma», la adición de aquello disperso, la unidad (Oecolampadius, 1562).

El dragón (bien lo sabe Daenerys Targaryen) reúne aquello que quedó diseminado; es un puente entre las tribus de los hombres, un puente para cruzar el mar («Aquel día el Señor castigará con su espada feroz, sólida y fuerte, a Leviatán, serpiente huidiza; a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón del mar»; Isaías 27, 1), y una torre desde la que dominar el aire («de la raza de la serpiente nacerá un basilisco, y su fruto será un dragón volador», Isaías 14, 29)[1], y como decíamos al comienzo, siendo un *monstruo*, el dragón es un *recuerdo* y una señal de *alerta* viviente, una admonición y una remembranza: el dragón es por lo tanto un pacto, o mejor dicho: *un contrato*.

El estandarte dacio

Como Edgardo o Lear (como Arya Stark o Tyrion Lannister), la caída al estado esencial, el paso por el *estado natural* como prueba del carácter efímero y artificial de las leyes del hombre, es un momento de regeneración para los personajes, y la tierra en la que germina el *Leviatán* de Hobbes.

Un «renacimiento» similar, según cuenta Heródoto (*Historias*, IV: XCVI), fue el de Zalmoxis, quien entendió la verdad que Hobbes trataría de argumentar siglos después: no hay monarca que pueda realmente reinar si no destierra todo *imperium in imperio* y sostiene firmemente el cetro del poder divino en sus propias manos. No en vano, advierte Hobbes, este «temor a lo invisible [que] es la simiente natural de lo que cada uno, en su interior, llama religión» ha sido por algunos «fortalecido, revestido y elaborado en forma de leyes; y le han añadido opiniones de su propia invención, refe-

---

[1] El obispo John Bramhall tuvo cierta disputa con Hobbes sobre el auténtico carácter del Leviatán; este sería para Hobbes un híbrido de pez y hombre, «como el ídolo palestino del Dragón», y no un pez-ballena, como –afirma Bramhall– se dice en la Biblia. Aparte de la contienda exegética, resulta muy sugerente la afirmación de Bramhall: «su Leviatán, o Dios mortal, es un mero fantasma, engendrado en su magín» (véase Springborg, 1995). Hay que añadir, no obstante, que para Hobbes estaba claro que «en la exégesis bíblica había cuestiones políticas en juego» (Beal, 2002: 96-97).

rentes a las causas de los aconteceres futuros, pensando que así *podrían ser más capaces de gobernar a otros*» (*Leviatán:* 99). Por eso es necesario mantener bien firmes las riendas del culto religioso, y así lo entendieron los «fundadores de repúblicas», que

> se cuidaron, en todas partes, y en primer lugar, de imprimir en las mentes del pueblo la creencia de que aquellos preceptos religiosos que se les daban no provenían de su propia invención, sino de los dictados de un dios; o si no, que ellos, los fundadores mismos, eran algo más que simples mortales. De ese modo, conseguían que sus leyes fueran recibidas más fácilmente. (*Leviatán:* 108.)

Así, Zalmoxis, que primero escapó de la esclavitud, conseguiría después ser coronado como monarca, pero *monarca investido del poder de los dioses.* Es un ejemplo que podría citar Hobbes: el antiguo esclavo se postula ahora como uno de estos «santos» a quienes, afirma irónicamente, «el mismo Dios se ha dignado a declarar su voluntad» (*Leviatán:* 109). Llegado Zalmoxis ante los dacios, comenzó la construcción de su reinado con la *palabra:* los reunió en un banquete y *relató* su visión del mundo de los dioses y el destino inmortal de las almas de los que serían sus súbditos. Más tarde hizo celebrar su funeral y construyó una cripta en la que se encerró tres años, tras los cuales reapareció, confirmando su poder divino y la sujeción a su dominio de las tierras dacias y las almas que las poblaban. A partir de entonces el estandarte de los dacios sería un dragón con cabeza de lobo (Bury, 1989: 546).

Arya Stark, hermana del «rey lobo del Norte», duerme en el fango jurándose venganza. El Lear de Shakespeare –rey sin tierras–, junto a Edgardo, el noble traicionado, se han visto reducidos a la condición de «bestias feroces», y si salen del barro será acaso por el *appetitus societatis*, como decían Althusius o Grocio antes que Hobbes. Un instinto de sociabilidad cuyo desarrollo natural, se decía entre algunos teóricos del iusnaturalismo, llevaba a tres pactos (que devendrán después, *more hobbesiano*, simiente del dragón): el *Pactum unionis*, como fruto de la decisión de vivir en común; el *Pactum ordinationis*, o acuerdo sobre la institución que dará forma a la unión (ya sea la corona, la oligarquía o la de-

mocracia) y el *Pactum subiectionis*, como acuerdo sobre el respeto y sometimiento al poder y las leyes del Estado.

Hobbes, no obstante, comparte con los Stark un lema feroz. Para estos, el «invierno se acerca»: el temor es ley de vida; y así era para Hobbes, quien afirmaba a menudo ser «el hermano gemelo del miedo», pues su madre, aterrorizada ante la inminencia de una guerra contra la «Armada española», dio a luz prematuramente, pocos años antes de que su padre, vicario temperamental y bebedor, abandonase a la familia tras un violento incidente (Knutsen, 1997: 101). El estado natural del hombre (en un sentido lógico *y no histórico*) es un ámbito de temor y caos, donde la posibilidad de la violencia está siempre presente. Parafraseando a Plauto, cuando nadie *reconoce* al otro, es decir, cuando no hay un marco previo que permita al hombre el reconocimiento de los otros *en cuanto sujetos de ley*, entonces el hombre es un lobo para los otros. Sin embargo, para Hobbes el hombre es un *lobo que habla*, o mejor dicho: un *lobo que necesita hablar*; pues su intención de comunicar, utilizando las palabras como signos, es la que da sentido al lenguaje (Biletzki, 1997: 7-13, 24-25).

El lenguaje para Hobbes no es solo una herramienta de comunicación; se basa en el *discurso mental*, que es una tecnología mnemotécnica, un instrumento para recordar y calcular:

> [el] uso que hacemos de las palabras al registrar nuestros pensamientos en nada resulta tan evidente como en el caso de la numeración […] [de] modo que, sin palabras, no hay posibilidad de llevar cuenta de los números, ni mucho menos, de las magnitudes, de la velocidad, de la fuerza y de otras cosas cuyo cómputo es necesario para la existencia y el bienestar de la humanidad. (Hobbes, 2001: 38-39.)

… y el cálculo potencia la capacidad del *discurso mental* para el *recuerdo* y la *presunción* de aquello que está por venir, esto es, para la *prudencia:*

> A veces un hombre desea conocer el resultado de una acción, y entonces piensa en una acción parecida y en los resultados sucesivos a que esta dio lugar, en la suposición de que resultados semejantes se

> seguirán de acciones semejantes […] a esta clase de pensamientos la llamamos previsión, y *prudencia* o providencia. […] El presente existe solo en la naturaleza; las cosas pasadas tienen su ser solo en la memoria; pero las cosas que están *por venir no* tienen existencia alguna, ya que el futuro no es otra cosa que una ficción que la mente fabrica. (Hobbes, 2001: 31.)

En definitiva, como podrían decir tanto el «hombre nuevo» de Shakespeare, como el Lord Baelish de George R. R. Martin, «las palabras son las monedas que los hombres sabios manejan en sus cálculos» (Hobbes, 2001: 40), y en sus cábalas está siempre presente la incertidumbre de eso *por venir* que la mente solo puede conjeturar. Ese cálculo, que muestra el poder –si bien limitado– de la *razón*, es el que sugiere que como resultado del estado natural de *igualdad universal* en el que todos poseen un derecho ilimitado a todo,

> el modo más razonable de protegerse contra esa desconfianza que los hombres se inspiran mutuamente, es la *previsión*, esto es, controlar, ya sea por la fuerza, ya con estratagemas, a tantas personas como sea posible, hasta lograr que nadie tenga poder suficiente para poner en peligro el poder propio. (*Leviatán:* 114; cursivas mías).

Y de esa limitación del poder propio y ajeno surge la fuerza del *poder común*, como respuesta al miedo, pero sobre todo al deseo (de conocimiento, de comodidad, de placer, de alabanza, de disfrute de las artes) que «predispone a los hombres a obedecer al poder común» (*Leviatán:* 94): así es como el hombre, arrojado al fango, como decíamos, de la «desnuda naturaleza», tiene «una posibilidad de salir de ese estado [que], en parte, radica en sus pasiones, y, en parte, en su razón» (*Leviatán:* 117). Aquí, el pesimismo antropológico es solo parcial, pues si bien sugiere que «la acción de gobierno debería dirigirse a actuar fundamentalmente sobre los sentidos, emociones y pasiones, más que sobre la racionalidad de los hombres» (Herrero, 2012: 17, n. 22), la salida de ese estado y la entrada en el dominio del poder común es el que permite al menos la posibilidad de domeñar esas pasiones.

Un ejemplo que tiene que ver precisamente con la *prudencia* lo encontramos en la insistencia de Hobbes en que, una vez entrados en el dominio de la ley, la previsión o prudencia debe tener un límite, pues el entrelazamiento entre pasión y razón reaparece como un *interés propio* que en cada ocurrencia individual podría oponerse a la obediencia a la ley y así debilitar al Estado: la problemática conclusión de Hobbes es que si cada sujeto (o súbdito) «es su propio juez privado, obedece porque lo juzga prudente, y no porque se ve obligado» legalmente, y eso reintroduce los peligros del estado de naturaleza (Sreedhar, 2010: 116).

No obstante, aunque para salir de ese estado y entrar en el *Estado* el hombre haya renunciado a «hacer uso de su derecho a todo» (*Leviatán:* 120), «hay algunos derechos que ningún hombre, ni mediante palabras ni mediante ningún otro signo, ha dado a entender que los ha abandonado o que ha renunciado a ellos»: resistir a quienes lo asaltan o amenazan de muerte, resistir al encarcelamiento, pero, sobre todo, no renunciar «a su seguridad personal en esta vida, y *a poner los medios para conservarla y no hastiarse de ella*» (*Leviatán:* 122). Esto, dice Hobbes en la misma página, es «lo que los hombres llaman *contrato*», y esta última cláusula que hemos leído marca un interesante hueco legal; el dragón del Estado hobbesiano no puede permitirse que los sujetos *que lo forman* (pues, no lo olvidemos, son indiferenciables de él mismo desde su nacimiento) pierdan «la seguridad personal en esta vida» (y por el contexto no deberíamos entender simplemente seguridad física, tratada más arriba), ni tampoco puedan hastiarse de la vida que han querido antes proteger. Y hablamos de hueco legal porque en esas mismas líneas hay un *caveat* prescrito al gobernante: al aceptar un hombre este contrato, no debe entenderse que quiere renunciar a estos objetivos, «sino que no sabe cómo van a interpretarse esas palabras y acciones suyas». Hay una incertidumbre, un legítimo temor sobre el resultado del contrato. Temor, entendemos más adelante, a que se violen las diecinueve *leyes de la naturaleza*, tal y como las enumera Hobbes: desde la necesidad de paz, hasta la imparcialidad de los árbitros legales o la necesidad de testigos en los juicios, pasando, entre otras, por la ley undécima, que prescribe la *equidad*, y la ley duodécima, sobre el *uso de lo común:*

> […] que aquellas cosas que no puedan dividirse, sean disfrutadas en común, si ello es posible; y si la cantidad de la cosa en cuestión lo permite, sin restricción; si no, de una manera proporcional entre todos los que tienen derecho a ella. Porque si no se hace así, la distribución será desigual y contraria a la equidad. (*Leviatán*, 140.)

Por ello mismo, una vez entrados por medio del contrato en el Estado, esa *seguridad personal* se trueca en *seguridad del pueblo*, y en el capítulo XXX se confirma lo que *ya se dejaba entrever* en las «condiciones» del contrato: «por seguridad no debe aquí entenderse una mera preservación, sino también todas las demás satisfacciones de la vida que cada hombre, mediante su legítimo trabajo, y sin peligro o daño para el Estado, adquiera para sí» (*Leviatán:* 285). Así, entre otras cosas, esta prerrogativa de todo gobernante («ya sea este un monarca o una asamblea», *ibid.*) respecto a la protección de lo común está en la base del derecho del gobernante *a recaudar impuestos.*

De repente, para aquellos más favorecidos, el dragón hobbesiano estaba enseñando su rostro *tolkieniano;* como si de Smaug se tratase, abría sus fauces amenazando también los tesoros de los señoríos cercanos a su guarida. Ya en 1628, un 7 de junio, los Lores ingleses habían presionado para la firma real de la *Petition of Right*, recordando al monarca que todo impuesto debía pasar antes por su aprobación (Varela, 1998: 8-10). Aquí comenzaría otra historia, no la de tres dragones, sino la de los tres asesinos del dragón: tres jueces, Whalley, Goffe y Dixwell, que en 1649 juzgarían culpable de traición a Carlos I de Inglaterra, y lo sentenciarían a morir decapitado el 30 de enero de 1649. Tras la muerte del Lord Protector Cromwell, sin embargo, su suerte les depararía una legendaria huida hasta la otra orilla del Atlántico, de Connecticut a Massachusetts, perseguidos por otros tres magistrados, y protegidos por reverendos, indios y granjeros, ocultándose en sótanos o cuevas, como la famosa «cueva de los jueces» en West Rock (cfr. Sidney, 1900). Dixwell llegó a cambiar de nombre y aspecto, y ya como James Davids consiguió escapar a su captura viviendo con una pareja de ancianos inmigrantes chinos, casándose finalmente con la señora Ling, quien moriría poco después como Mrs. Davids de-

jando sus terrenos en propiedad al «misterioso forastero» (Welles, 1927: 81). Para entonces la *Gloriosa Revolución* era historia, junto a la Guerra Civil, tan odiada por Hobbes, y Guillermo III de Orange había sido proclamado rey prometiendo «tolerancia religiosa y autoridad para el Parlamento».

En la historiografía liberal, la cuestión en juego aquí era la del *locus* de la libertad natural de los pueblos, que no podía ser la *Royalist liberty* atribuida a Hobbes y que posteriormente defendería alguien tan alejado de sus postulados como Sir Robert Filmer. Hay que señalar que, aunque se les atribuyeran las mismas posiciones, no es menos cierto que Filmer había escrito textos criticando explícitamente la teoría de Hobbes, principalmente en *Observations Concerning the Original of Government upon Mr. Hobbes' Leviathan*, de 1652. Resulta ahora problemático subsumir a Hobbes dentro de esta posición, y más complicado casarla con su filosofía política, que de hecho «reelabora los procesos por los que [...] el concepto de Estado como orden institucional que dispone de unos derechos y de un poder específicamente políticos, supone la domesticación de la figura del príncipe» (Zarka, 1997: 28).

Pero en todo caso la disputa en la segunda mitad del siglo XVII se produce alrededor del lugar desde donde se enuncia la libertad de los ciudadanos, y este lugar no puede ya surgir de la aquiescencia del monarca, sino del derecho natural de los hombres. Por eso, afirma Jason Caro, «había que matar al dragón de Filmer», que había interrumpido la hegemonía *Whig* en el debate sobre la libertad con su «imaginativo» libro *Patriarcha* (Caro, 2011: 55). La empresa será capitaneada por John Locke, quien con una mano defenderá la libertad de los hombres mientras compra con la otra acciones de la esclavista Royal African Company, o quien, en el *Second Treatise* mismo, niega todo rasgo de humanidad a los *wild indians* (Losurdo, 2007: 27). Pero eran «días felices»; como decía un poeta de fama universal ya en tiempos de los primeros escritos de Locke,

> … finalmente nuestra dicha
> es plena y perfecta,
> y solo ahora comienza; pues tras este feliz día
> el viejo dragón yace bajo tierra

confinado en estrechos límites,
apenas demediado, se apaga su poder usurpado
y la cólera al ver su Reino derrumbarse
mitiga el horror de su cola escamada.

(Milton, 1629)

El Uróboros mecánico

Como decía Schmitt, hemos llegado a ese tiempo en que «se ve alborear el día en que el gran Leviatán será sacrificado» (Schmitt, 2002: 35). Como hemos visto, ya en Hobbes late la intuición de que el príncipe «debe ser domesticado». Y es que no es baladí, para ningún súbdito de los Siete Reinos, la divina arbitrariedad que entrega la corona un día a Baratheon, para después conceder su gracia a Joffrey; o que permite que un rey justo siga gobernando una vez la locura se ha apoderado de su *cuerpo mortal.* Como decíamos al comienzo, se ha abierto una fractura entre el monarca y sus dominios, antes indisociables por gracia divina: pero esta fractura ahora se desdobla en un distanciamiento entre *los dos cuerpos del monarca*.

Como es sabido tras el clásico estudio de Ernst H. Kantorowicz, en contraste con las concepciones previas a la Edad Media europea, la persona del *R*ey era considerada indisociable de su cuerpo mortal y humano, al igual que sus súbditos, con lo que cobraba gran importancia algo en principio tan prosaico como la salud corporal del *r*ey, ya que en él convivía simultáneamente un segundo cuerpo inmaterial y sagrado.

Según la lectura de Slavoj Žižek, sin embargo, el cuerpo del rey acaba incluyendo también un resto de esa sagrada inmaterialidad. La función institucional, independiente del ocupante del cargo institucional, se redobla en el cuerpo mismo del rey (Žižek, 1998: 330 y ss.): no es simplemente que el cuerpo material sirva de soporte para su *cuerpo sublime*, sino que tan pronto como una persona ejerce de *R*ey sus propiedades cotidianas sufren una transubstanciación que las convierte en objeto de fascinación.

Esta fascinación, sin embargo, no deja de ser ambigua: si seguimos esta lectura, en realidad los dos cuerpos del rey, *mortal* y

sublime, se «repiten» dentro del cuerpo mortal del rey. Si algunas de sus características más mundanas pueden ser portadoras de toda la carga simbólica de su cargo, otras pueden ser un doble recuerdo de su terrible carácter mortal, falible y pese a todo investido de un derecho divino. Así, la severidad propia del monarca «paternal» de Filmer puede llegar a convertirse (en Joffrey, por ejemplo) en diabólica crueldad: no «diabólica» en la medida en que la severidad aumenta de intensidad hasta más allá de lo posible, sino en cuanto que *un rasgo de carácter* que, mediante la prudencia podría considerarse incluso positivo, se trueca en una categoría absoluta; una pura crueldad desnuda, es decir, más acá de todo límite humano: la pura frontera con la animalidad.

Esta es una cuestión que no se puede obviar en el devenir histórico del Leviatán y, como recuerda Schmitt, lo acechará durante siglos: «así se explica que el Leviatán, como serpiente o dragón, se convierta simplemente en una imagen espantable de peligrosas fuerzas y, por último, en el enemigo malo» (Schmitt, 2002: 7).

En todo caso, aunque los súbditos de los distintos reyes, ya sean Robert Baratheon, Stark –rey del Norte– o Joffrey vivan un periodo de «desencantamiento» y comiencen a percibir esta doble fractura en el ámbito simbólico del monarca, la promesa que encarna Khaleesi es la de acabar con esta decadencia y restaurar el poder regio. ¿Será una mera restauración de lo mismo, o hay algo nuevo en el proyecto de Daenerys Targaryen? Lo cierto es que su victoria –de producirse– se hará sobre la sangre del dragón, y simultáneamente sobre la de hombres liberados, que han decidido *libremente* apoyar a esta nueva Khaleesi. Este pacto inicial, curiosamente, también coincide con un renacimiento desde lo más bajo, el del linaje Targaryen: la locura de Aerys II no ha sido purificada por la lluvia y el fango como la de Lear, pero sí por el mar, el que separa sus antiguos reinos de la ciudad-Estado de Pentos, donde han crecido sus descendientes.

De este modo, la Khaleesi encarna una promesa de unidad de los reinos y unidad del poder del Rey. Como sabemos, *unidad* es la consigna del Leviatán, y desde el agua se gesta su poder, capaz de derrotar a los más temibles enemigos:

> Lucha sobre todo el Leviatán, es decir, las potencias marítimas, contra las potencias terrestres, el Behemoth. Este intenta despanzurrar al Leviatán con sus cuernos, mientras el Leviatán sofoca con sus aletas natatorias la boca y la garganta del Behemoth y lo mata, lo cual es, por otra parte, un bello símil de la victoria sobre un país por medio del bloqueo. (Schmitt, 2002: 11.)

Y, añadimos, también es el símil supremo, para el Schmitt de posguerra, del fin del equilibrio en la modernidad entre *tierra* y *mar*; entre la Europa de la *medida*, del campo y la guerra limitada, y la Inglaterra de la *desmedida*, de la técnica y la guerra *ilimitada*. Un desequilibrio –dirá Schmitt– que acabará con el *nomos* de la tierra decimonónico y con el *ius publicum* europeo basado en la guerra entre enemigos mutuamente reconocidos (los Estados-nación europeos), y llevando al retorno del *bellum iustum* medieval. Así calificaba Schmitt a la alianza antifascista; sin reconocer, por cierto, al régimen nazi como el auténtico destructor de ese *ius publicum europaeum*, al traer la guerra ilimitada de las potencias *más allá de las fronteras* europeas (en las colonias y «pseudoestados» no europeos) al interior del territorio exclusivo de la guerra limitada y reglamentada.

Pero en todo caso el Leviatán, como hemos visto, se *alzó en algún momento* sobre el mar, y en su genealogía también están el aire y el fuego: como unión de estos elementos, no faltan las referencias a su metálica piel escamada.

En el palacio de Saint-Germain-en-Laye, un escritor afirma haber contemplado en 1644 una serie de maravillosos autómatas, construidos por el ingeniero Tommaso Francini para Enrique IV de Francia. Entre ellos, según relata John Evelyn, se encontraba un ingenio que reproducía el combate de Perseo, quien descendía del cielo para derrotar a «un dragón que emergía de las aguas» (Evelyn, 1644). Si aquí aparece el dragón de nuevo asociado al elemento acuático, en las representaciones teatrales del Quattrocento, preparadas en iglesias para fascinación y arrobo temeroso de los feligreses, no faltaban serpientes y dragones mecánicos salidos de las entrañas de la tierra, acompañados de mecanismos que reproducían truenos y chispas. Relojeros y artesanos locales participaban en la creación de ingenios mecanizados para representa-

ciones como el *Mystère des actes des apôtres* escenificado en Bourges en 1537, donde dromedarios, jabalíes o demonios con forma de lobo realizaban diversos movimientos, junto a dragones diseñados para lanzar pequeñas llamaradas de sus fauces (Riskin, 2010).

Este es un aspecto en el que centra su atención Carl Schmitt: el *Leviatán* no es solo unión de lo divino, lo humano y lo animal, sino también de la *máquina:* «Hobbes transporta la concepción cartesiana del hombre como mecanismo dotado de un alma al "hombre magno", el Estado, que Hobbes convierte en una máquina animada por la persona representativa soberana» (Schmitt, 2002: 30).

La lectura de Schmitt no deja de ser coherente con su contexto e intenciones teóricas. Para él «el nuevo dios» Leviatán trasciende a la suma de los individuos «en sentido jurídico», pero no deja de ser una gran máquina: «la representación no es nada si no es *tutela praesens.* Pero esta solo se asegura por medio de un mecanismo de mando que funcione eficazmente», de modo que este Estado es «el primer producto de la época técnica, el primer mecanismo político de gran estilo, la *machina machinarum*» (Schmitt, 2002: 33) sobre la que subraya, sin embargo, que es una obra en la que la máquina y su constructor son la misma cosa, es decir, hombres.

De ahí que el resultado histórico final fuese que el «hombre magno» no pudiera mantenerse como persona representativa soberana; él mismo no era sino producto del arte y de la inteligencia humana (Schmitt, 2002: 34). Aquí la ambivalente relación de Schmitt con el romanticismo alemán vuelve a surgir, y nos encontramos con un adelanto de lo que denominará la *tecnificación* y *neutralización* modernas:

> Y cuando el «hombre magno», con su cuerpo y su alma, se hubo convertido en máquina, también se hizo posible que la transposición siguiese el camino inverso y que el hombre pequeño, el individuo, se trocase en *homme machine*. Ha sido, pues, la mecanización de la idea del Estado la que ha llevado a su perfección el proceso de mecanización de la imagen antropológica del hombre.

Sin embargo, recalca Schmitt, siéndole ajena a Hobbes la división romántica entre máquina y vida, para el filósofo británico

mecanismo, organismo y obra de arte están incluidos en la máquina como producto de la suprema energía creadora del hombre. Por eso, para Hobbes «mecanismo y máquina pueden tener significación mítica» (Schmitt, 2002: 39).

Una significación mítica con la que sueña Schmitt, como concepto encarnado («tanto los conceptos como las distinciones son armas políticas»; Schmitt, 2002: 17) del *soberano decisionista.* Sin embargo este camino abierto se quiebra en el propio Hobbes, y Schmitt lee el *Leviatán* como un intento fallido que de hecho coloca las bases para una «general legalización» que lleva al mismo Estado hacia «un sistema positivista de la legalidad», esto es, hacia un «Estado de derecho constitucional como un sistema de legalidad fundado en el acuerdo de una asamblea constituyente» (Schmitt, 2002: 65-68).

El Estado deviene «instrumento técnico neutral» y, junto al desarrollo arrollador de la técnica moderna –advierte Schmitt– en su modalidad «democrática liberal» y «bolchevique», la máquina estatal se ha independizado de todos los objetivos y convicciones políticas y adquiere, frente a los valores y frente a la verdad, la neutralidad propia de un instrumento técnico (Schmitt, 2002: 40).

Esta es una de tantas paradojas del siglo XX. Escribiendo durante (y en connivencia con) el régimen nazi, Schmitt plantea en términos casi proféticos (retrotrayéndose incluso a sus textos de 1929) y por cierto bastante ambiguos valorativamente, un análisis de «la época de la neutralidad» (Schmitt, 2002: 41, n. 1):

> La «neutralidad» es aquí simple función de una racionalización técnica en la esfera política-administrativa. Desde el ángulo de la neutralidad concebida técnicamente importa de manera decisiva que las leyes del Estado sean independientes de toda verdad y rectitud sustancial de orden religioso o jurídico y que su vigencia, como normas imperativas, se derive exclusivamente de la precisión positiva de la decisión estatal. (Schmitt, 2002: 43.)

Aunque el contexto teórico aquí plantee matices, es difícil no leer estas páginas de Schmitt sin pensar en los trabajos de Bauman o Arendt. Como el dragón Uróboros de los grabados de Lucas

Jennis (siglo XVII), parece como si con el tiempo el propio texto de Schmitt se plegara sobre sí mismo para devorarse: la *neutralidad* en la cúspide del Estado, convertida en *dictadura presidencial*, en una época de máxima *tecnificación*, y dentro del marco geopolítico del «espacio ampliado» como ámbito externamente inviolable y necesario para el desarrollo y protección jurídica de la nación soberana… parece llevar directamente al horror que descubriría, campo tras campo, el Ejército Rojo en su camino hacia Berlín. Y sin embargo, *pace* Eichmann, Schmitt busca un poder que «en el tiempo de la excepción» rompa «la costra de una *mecánica* anquilosada en la repetición» (Schmitt, 2009: 20): contra el mecanismo, un Leviatán que rompa y domine la monotonía del tiempo sin acontecimiento, encarnada en los «Buribunken» del relato surrealista que Schmitt publicó, en 1918, en la misma revista donde también publicaban Bloch, Scheler o Musil.

En la búsqueda que le alejó del «dragón del ornamento» (Karl Kraus), Benjamin se había acercado, en sus lecturas surrealistas, también a los textos de Schmitt. En su *Libro de los pasajes*, Benjamin aborda el *estado de excepción*, ese momento en que el soberano se coloca más allá de lo social y el tiempo, para superar a las fuerzas que dividen e impiden el funcionamiento de la ley; el soberano schmittiano lo hace precisamente suspendiéndola, pero la clave, para Benjamin, está en cómo este evento debe ocurrir fuera del tiempo. El *tiempo de la normalidad* debe ser suspendido: es lo que en su *Leviatán* Hobbes denomina «eternidad artificial», junto al hombre artificial u «hombre magno» tal y como lo interpreta Schmitt en la estela de Platón: el pacto entre los hombres debe trascender a la muerte del monarca o de la asamblea, y así las leyes deben pervivir, colocándose por encima del ciclo de la *sucesión* natural. Una eternidad artificial que se encarna en la *efigie*, una materialización visible de la permanencia temporal de los símbolos, tal y como señalaba Bourdieu precisamente al hilo del Leviatán (Bourdieu, 1991: 206, citado en Bredekamp, 1999).

Benjamin criticaba la autoridad como mera máscara del estado caótico de la naturaleza, la infinita repetición de lo mismo, pero por otro lado, por ejemplo en *El origen del drama barroco alemán*, retoma el enfoque de Schmitt, al menos en lo que respecta al cho-

que entre la normalidad y el «extremo-único», la excepcionalidad. Sin embargo, para Benjamin, la tarea principal del gobernante es la de *evitar el estado de excepción:* la principal función de la soberanía es precisamente la de impedir su emergencia (cfr. Bredekamp, 1999). Aquí la semántica del concepto ha cambiado, y en Benjamin se habla, claramente en oposición a Schmitt, de *verdadero* estado de excepción. En la octava de sus *Tesis de filosofía de la historia* leemos que

> la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción: con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. (Benjamin, 1989: 182.)

E incide en el punto crucial: los enemigos del fascismo «salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica» *(ibid.).* En la traducción de Bolívar Echevarría del texto, leemos con mayor claridad que la oportunidad que tiene el fascismo de triunfar, lamentablemente

> está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean «aún» posibles en el siglo XX no tiene nada de filosófico […] la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse. (Benjamin, 2005: 47.)

Es aquí donde radica el límite del decisionismo schmittiano, en la *incapacidad* de los soberanos a la hora de decidir *realmente (Entschlußunfähigkeit):* el estado de excepción es imposible porque *ya* existe permanentemente como «estado perpetuo de ausencia de ley», una «barbarie» que continúa hoy en día (cfr. Bredekamp, 1999). Benjamin es capaz de ver más allá de la «normalidad» del Estado burgués, y en su sombra sigue percibiendo el sufrimiento de millones a través de la historia. Es esa excepción *normalizada* la que rige el tiempo capitalista: como el dragón Uróboros, símbolo

del infinito retorno de lo mismo, se extiende interminable bajo las alas del ángel de la historia.

Y es que la relación de Benjamin con Schmitt dista de ser ingenua, como se refleja en su diario:

> 21 de abril de 1930:
>
> Schmitt
> Acuerdo Odio Sospecha.
>
> (Benjamin, entrada del diario del 21 de abril de 1930, cit. en Bredekamp, 1999).

El traductor de *The Dragon*

Como en una repetición de la monarquía medieval, a través de Benjamin hemos podido entrever el doble cuerpo del Estado burgués: bajo la *normalidad* jurídica, yace la sombra de una *excepción* permanente. En este caso, siguiendo la pista del debate sobre la secularización de la teología política (que enzarzó a Schmitt y Blumenberg, entre otros), el marco se ha invertido y, desde lo alto del cuerpo inmaterial y divino del rey, hemos descendido a los dominios inmateriales y subterráneos de la *excepción* que acompaña a la ley burguesa. Pero el pivote sobre el que se efectúa el giro es esa *normalidad*, el *nomos* moderno que, según el propio Schmitt, inaugura principalmente la obra de Hobbes.

Esa concepción hobbesiana está desde luego impregnada de la cultura de su época; ya hemos citado a Shakespeare, cuya obra está llena de referencias jurídicas, incluso un «conocimiento legal demasiado detallado para alguien sin formación o experiencia legal formal» (Kornstein, 1994: XIII). Es modélica en este sentido *Medida por medida*, pero no olvidemos fragmentos que, no por irónicos, dejan de tener un poso teórico-jurídico interesante. Por citar un ejemplo célebre: aquella calavera de *Hamlet*, que

> ¿No podría ser la de un abogado? ¿Dónde están ahora sus argucias, sus distingos, sus pleitos, sus títulos, sus mañas? ¿Cómo deja que

> este bruto le sacuda el cráneo con una pala sucia sin denunciarle por agresión? Tal vez fuese en vida un gran comprador de tierras, con sus gravámenes, conocimientos, transmisiones, fianzas dobles, demandas. ¿Transmitió sus transmisiones y demandó sus demandas para acabar con esta tierra en la cabeza? ¿Le negarán garantía sus garantes, aun siendo dos, para una compra que no excede el tamaño de un contrato? Todas sus escrituras apenas caben en este hueco. ¿No tiene derecho a más el hacendado?

La atención a la justicia de la ley también está presente, al igual que una afilada ironía hacia sus magistrados. Pero *Hamlet* también cuestiona la obediencia a la ley:

> Pues, ¿quién soportaría los azotes e injurias de este mundo, el desmán del tirano, la afrenta del soberbio, las penas del amor menospreciado, la tardanza de la ley, la arrogancia del cargo, los insultos que sufre la paciencia, pudiendo cerrar cuentas uno mismo con un simple puñal?

Para Eddard Stark, esta obediencia se convierte en asunto de vida o muerte, pero no lo es menos para aquellos que huyen del hambre y el desamparo. Eddard la sufre con todas sus consecuencias, al igual que antes tuvo que castigar la desobediencia, con sus propias manos, de quienes la practicaban en Invernalia.

Pero hubo otros que sintieron en sus carnes todo el peso de este dilema de Hamlet: eran aquellos que no tenían nada que perder. Nada, excepto la cadenas que les ataban al trágico destino de millones. En Sierra Leona, en 1607, el barco negrero *Dragon* descansaba en los muelles de un gran puerto, en una parada más de su larga travesía. Como agasajo para los comerciantes de la zona, la tripulación del barco representó *Hamlet* y *Ricardo II*. Lucas Fernández, «un negro converso, cuñado del rey local Borea» (Linebaugh y Rediker, 2004: 43), fue el encargado de traducir la obra para el auditorio africano. Probablemente los esclavos no pudieron escuchar directamente la traducción; en todo caso, estremece pensar en aquellas palabras de Hamlet resonando entre los oscuros e inhabitables rincones de las bodegas, haciendo más pesadas

las cadenas, pero también más tangibles: si existen, si pueden tocarse, algún día podrán romperse.

Ellos también encarnaban la sombra de la ley, la *excepción* permanente bajo la *normalidad*. Esa *excepción* brilla muy claramente en los silencios y en los textos que la tradición ha ocultado en los grandes pensadores liberales. Pero resulta más clara si se la contrapone a la «normalidad» que defendió, antes que ellos, Hobbes. En un interesante trabajo de reconstrucción lógica, Larry May (2013) enumera y comenta muchos puntos clave, sin alejarse demasiado de otros intérpretes «clásicos» (v. Skinner, 2008, y Zarka, 1997). Hagamos un breve resumen. El gobierno está efectivamente limitado, tanto «estructural» como moralmente (May, 2013: 8-9), y uno de sus límites es la *ley natural*, que se identifica en *gran medida* con la *ley civil*. Otro es el deber de mantener la *equidad* conjugado con la *prudencia*, que en principio tiene un valor consultivo, pero acaba asumiendo una función prescriptiva bastante sólida: en la medida en que su aplicación está directamente vinculada al deber supremo del gobernante –el mantenimiento en pie de la *commonwealth*–, la regla de prudencia debería seguirse para evitar el descontento, que es la mayor amenaza *interna*.

En virtud de la *equidad*, ningún inocente puede ser castigado, ni tampoco juzgado en base a una ley anterior. Aunque la corte «de apelación» esté en parte controlada por el soberano, puede ser desobedecida o limitada en la medida en que su tarea no la desempeñen los mismos miembros del gobierno que han participado en la legislación (May, 2013: 9-10). Todo lo mencionado anteriormente se aplica también a los ciudadanos extranjeros con cuyos soberanos haya un pacto entre Estados; aquí aparece una dimensión internacional que no suele subrayarse en Hobbes y que nos lleva al ámbito de lo que ahora llamamos derecho penal internacional, que para Hobbes cobraría especial validez en los casos en que los soberanos abdiquen de su soberanía al atacar o dejar de proteger a sus súbditos (May, 2013: 12 y 174).

Sin embargo, si decíamos antes que ley natural y ley civil se identificaban en gran medida, ese resto que obstaculiza su total identidad deja un espacio tanto para la moralidad en su conjunto, como para los límites propios de toda legislación. Cuatro crite-

rios básicos, más concretamente: la dependencia para su validez de un soberano (ya sea individual o colectivo); el ámbito de actuación limitado a los súbditos de ese específico poder soberano; la *publicidad de la ley;* y lo que podríamos denominar su concreción y claridad prácticas, esto es, que una ley debe especificar qué debe hacerse o qué debe uno abstenerse de hacer. En resumen, el límite a la capacidad legislativa del soberano está en su obligación (moral y estructural) de no promulgar ley alguna que haga a los súbditos *perder la fe en la legitimidad del propio sistema legal* (cfr. May 2013: 38-47).

Si el soberano se ve incapaz de proveer todo ello, y sobre todo si es incapaz de proporcionar la *salvaguardia* del pueblo, que «no solo es la mera preservación de la vida en cualquier condición», sino su mantenimiento para «que la felicidad […] pueda vivirse gozosamente» (*De Cive*, cap. XIII), y para que

> la justicia sea igualmente administrada en todos los estratos del pueblo, es decir […] que tanto las personas ricas y poderosas, como a las pobres y humildes, se les reconozcan sus derechos cuando hayan sido injuriadas, de modo que los poderosos no tengan mayor esperanza de impunidad cuando hacen violencia, deshonor o injuria a los de la clase más pobre. Pues en esto consiste la equidad, a la cual, por ser precepto de la ley de la naturaleza, un soberano está tan sujeto como el más humilde individuo del pueblo. (Hobbes, 2001: 292.)

De no ser capaz de proveer todo esto, decíamos, entonces el contrato que constituía el Leviatán queda sin efecto, y los individuos podrían *legítimamente* recurrir a los poderes a los que antes habían renunciado (May, 2013: 40). Esto es: podrían resistirse. No sorprende que John Bramhall llamara al libro de Hobbes el «catequismo de los rebeldes» (May, 2013: 40); cabe resistirse a la ley civil que viola la ley natural, y en última instancia podría considerarse un deber moral (en la medida en que moral, prudencia y *cálculo para la salvaguardia de la vida* van de la mano en Hobbes) rebelarse ante el soberano que ha perdido su legitimidad. El Leviatán debe ser desafiado; y solo basta nombrar a Behemoth para saber que el *dragón* no es invencible. Pero, por encima de todo,

hay que recordar que pierde su razón de ser cuando alguien usurpa su lugar. Los Targaryen fueron conocidos por su poder y su locura: en varias generaciones compartieron el delirio de considerarse ellos mismos dragones, como ocurrió en el caso de Aerion.

Pero Daenerys Targaryen sabe bien de estas historias, y parece entender que respecto al dragón ella no es *mater genetrix* sino *mater nutritia:* en la nueva era del dragón ella será solo su cuidadora, aquella destinada a guiarlos, sabiendo que ellos mismos no podrán ser nunca completamente dominados. En última instancia, si nadie usurpa su lugar, el dragón está indisolublemente vinculado a los guerreros que ahora rompen sus cadenas frente a Daenerys: el dragón es un ejército libre; el dragón es un pueblo.

Así lo entendió Dario Fo cuando, en su obra *Morte e resurrezione di un pupazzo*, narraba el combate entre «el dragón, que en realidad es la clase obrera y sus vanguardias» (Fo, 1971: 6) y un *gran muñeco.* La batalla es «por la abolición de la explotación y la conquista del poder político», y el rival en esta batalla lo componen «los domadores de este dragón. Los que lo torturan y disparan, los que con "palmaditas y adulaciones" intentan contener su fuerza y empuje» *(ibid.).* La lucha es por tanto la del pueblo frente al «circo fascista», la mascarada del Estado burgués que agita y se esconde tras ese gran muñeco.

Bajo la promesa del Leviatán justo, el nuevo soberano (el Estado posfascista), usurpador del puesto legítimo del dragón y liderado por los «reformistas que permitieron con su tacticismo que los brotes crecidos a la sombra del gran muñeco retomaran el poder», ahora

> lleva adelante su política de despidos, paro, represión. Y el extremo insulto y engaño es el de los hombres del poder, que son los mayores responsables de las crisis y los despidos, y cada año honran con inaudita hipocresía el día de la Liberación. Pero no hay esperanza para los epígonos del gran muñeco: ¡el dragón no ha interrumpido su camino! Mirad atrás: julio de 1948, julio de 1960, octubre de 1969. Son las etapas de una marcha que continúa. Sabemos que el camino es largo y difícil, pero no existen montañas que frenen al dragón, ni ríos ni mares tan profundos que puedan asustarlo. (Fo, 1971: 7.)

Y cuando el «gran muñeco» ya no puede volver, o al menos su retorno tarda en gestarse (vg. Chrysi Avgi: Amanecer Dorado), siempre queda «parasitar al dragón» (Vaxevanis, 2013), como en los años de gestación de la crisis griega de 2010, años en los que aquellos que después hablarían «de la necesidad de ir contra el sector público» antes habían tomado «decisiones respecto a las obras y el abastecimiento al Estado» que, hinchadas, iban «a dar a los bolsillos de la elite económica, de unos pocos empresarios». Así, el pueblo se encuentra con que «el Gobierno está decidido a actuar de forma ilegal para implementar cosas que carecen de lógica pero que son decisiones que tomaron unos "europeos" en sus despachos» *(ibid.)*.

Decía Heine en sus *Cartas sobre Alemania* que había visto «cómo fueron sembrados los dientes del dragón» y se lamentaba: «de ellos ahora crecen hombres que llenan el mundo con el estrépito de sus armas, que desafortunadamente apuntan a sus propias gargantas». Hemos visto con Hobbes que el orden bien podría ser el inverso: de la sangre de esa batalla infernal, y del acuerdo de los hombres, comenzó a crecer el dragón que, con el paso de los siglos, llegaría a su madurez, y libre, tomaría las armas contra la mascarada burguesa. Pero esos «reformistas» a los que aludía la obra de Fo son tan eternos como el propio dragón (y no dejan de formar parte de su historia): si Marx y Engels adaptaban en 1846 aquellas frases de Heine para criticar la prosa del «verdadero socialismo» de Karl Grün y compañía, Lenin a su vez retomaba esa cita para denunciar el error de quienes hasta entonces habían prolongado en exceso la etapa «lenta» de avance social, bajo el nombre de *social democracia*. El Estado de los que a partir de entonces (Lenin escribe en 1917) se llamaban ya *comunistas* difiere del Estado «en el sentido estricto de la palabra», es decir, «un poder de mando sobre las masas ejercido por destacamentos de hombres armados separados del pueblo». El *nuevo Estado*, destinado además a desaparecer,

> no es ya un Estado en el sentido estricto de la palabra, pues en muchas regiones de Rusia los destacamentos armados están integrados por la propia masa, por todo el pueblo, y no por alguien entronizado sobre él, aislado de él, dotado de privilegios y prácticamente inamovible. (Lenin, 1917.)

Esta era una de las diferencias teóricas básicas que justificaban algo tan accesorio y a la vez vital como el cambio en la denominación del *partido de la revolución.* La teoría del Estado; la concepción plena de la democracia («no la república democrática parlamentaria burguesa corriente, sino un Estado como la Comuna de París de 1871»); o el hecho de que en última instancia democracia y socialismo eran incompatibles dentro del marco capitalista; todo ello llevaba a justificar la ruptura definitiva con aquellos malhadados marxistas, de quienes decía Marx «He sembrado dragones y he cosechado pulgas» (Lenin, *ibid.*).

Bibliografía

Beal, Timothy K. (2002), *Religion and its monsters*, Nueva York, Routledge.

Benjamin, Walter (1989), *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus.

— (2005), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. de Bolívar Echevarría, México D.F., Contrahistorias.

Biletzki, Anat (1997), *Talking wolves: Thomas Hobbes on the language of politics and the politics of language*, Dordrecht, Kluwer.

Bourdieu, Pierre (1991), *Language and symbolic power*, Cambridge, Polity Press.

Bredekamp, Horst (1999), «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes», trad. de Melissa Thorson Hause y Jackson Bond Source, en *Critical Inquiry*, vol. 25, 2 (invierno), monográfico titulado *«Angelus Novus». Perspectives on Walter Benjamin* (Chicago, University of Chicago Press).

Bury, John Bagnell; Cook, Stanley Arthur y Adcock, F. E. (1989), *The Cambridge ancient history*, vol. 8. *Rome and the Mediterranean to 133 BC*, Cambridge, Cambridge University Press.

Caro, Jason (2011), *The origins of free peoples*, Nueva York, Continuum. La expresión citada a propósito del Patriarcha de Filmer es de Harold Laski.

Evelyn, John, *Diario* (entrada del 27 de febrero de 1644), citado en Jessica Riskin, «Machines in the Garden», art. cit. *infra*, p. 34.

Fo, Dario (1971), *Morte e resurrezione di un pupazzo*, Milán, Sapere Edizioni (citas extraídas del «Prefacio» a cargo del Collettivo teatrale La Comune).

Heródoto (1989), *Historias*, Libro IV, XCVI, trad. de P. Bartolomé Pou, S. J. (s. xviii), Madrid, Edaf.

Herrero, Montserrat (2012), *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Madrid, Katz.

Hobbes, Thomas (1839,) *De Cive*, en *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. II, John Bohn, Londres.

— (2001), *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid.

Isidoro de Sevilla (1995), *Etimologías, XIX*, París, Les Belles Lettres.

Keene, D.; Burns, A. y Saint, D. (eds.) (2004), *St. Paul's: the Cathedral Church of London, 604-2004*, New Haven, Yale University Press.

Kornstein, D. J. (1994), *Kill all the lawyers? Shakespeare legal appeal*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Knutsen, T. L. (1997), *A history of international relations theory*, Mánchester, Manchester University Press.

Lenin, (N.) V. I. (1973), «Las tareas del proletariado en nuestra revolución» (julio de 1917), en *Obras*, tomo VI, Moscú, Progreso.

Linebaugh, Peter y Rediker, Marcus (2004), *La hidra de la revolución*, Barcelona, Crítica.

Losurdo, Domenico (2007), *Contrahistoria del liberalismo*, trad. de Marcia Gasca, Barcelona, El Viejo Topo.

Malaxecheverría, Ignacio (ed.) (1996), *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela.

May, Larry (2013), *Limiting Leviathan. Hobbes on Law and International affairs*, Oxford, Oxford University Press.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2014 [1846]), *La ideología alemana*, trad. de Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014.

Milton, John (*ca.* 1629), *On the Morning of Christ's Nativity*, XVIII.

Newey, Glen (2008), *The Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, Nueva York, Routledge.

Oecolampadius, Jean [Johannes Ökolampad] (1562), *Exposition de M. Iean Oecolampade sur le Livre de Iob*, Ginebra, Vincent

Bres (cit. en Patricia Springborg, «Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth», art. cit. *infra*, y *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 378).

PLINIO SEGUNDO, Cayo (1624), *Historia natural*, libro VIII, trad. de Gerónimo de Huerta, Madrid, Impresor Luis Sánchez.

PLOMER, H. R.; MCKERROW, R. B. *et al.* (1997), *Dictionaries of the Printers and Booksellers who were at Work in England, Scotland and Ireland 1557-1775*, Londres, The Bibliographical Society.

RISKIN, Jessica (2010), «Machines in the Garden», *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, vol. 1, 2 (24 de febrero) [art. disponible en http://arcade.stanford.edu/rofl/machines-garden].

SCHMITT, Carl (2002), *El Leviatán en la teoría del estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Struhart & Cía.

— (2009), *Teología Política*, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta.

SIDNEY, Margaret (1900), *The Judges' Cave. Being a Romance of the New Haven Colony in the Days of the Regicides, 1661*, Boston, Lothrop Publishing Co.

SPRINGBORG, Patricia (1995), «Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth», *Political Theory*, vol. 23, 2 (mayo), pp. 353-375.

SREEDHAR, Susanne (2010), *Hobbes on Resistance. Defying the Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press.

SKINNER, Quentin (2008), *Hobbes And Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.

VARELA SUANZES-CARPEGNA, Joaquín (ed.) (1998), *Textos básicos de la historia constitucional comparada*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 8-10.

VAXEVANIS, Costas (2013), «El dragón y el santo gobierno griego», *El Mundo*, 17 de julio de 2013.

WELLES, L. A. (1927), *The History of The Regicides in New England*, New Haven, Yale University Press.

ZARKA, J.-Y. (1997), *Hobbes y el pensamiento político moderno*, trad. de María Luisa Medrano, Barcelona, Herder.

ŽIŽEK, Slavoj (1998), *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós.

LOS AUTORES

Santiago Alba Rico estudió Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Entre 1984 y 1991 fue guionista del conocido programa televisivo *La Bola de Cristal*. Entre sus obras se cuentan los ensayos *Las reglas del caos* (1995, finalista del premio anagrama de ensayo), *La ciudad intangible* (2000), *El islam jacobino* (2002), *Capitalismo y nihilismo* (2007), *Noticias* (2010) y *Túnez, la Revolución* (2011), donde recoge las crónicas escritas durante la revolución tunecina del 14 de enero. Su libro más reciente, *¿Podemos seguir siendo de izquierdas? Panfleto en sí menor*, data de enero de 2014. Desde 1988 vive en el mundo árabe.

Luis Alegre Zahonero es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, donde actualmente trabaja como profesor en el Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento. Es autor de distintos libros, entre los que destacan *El orden de El capital* (con Carlos Fernández Liria, 2010; premio Libertador al pensamiento crítico) y, en calidad de integrante del Grupo Pandora, de *Educación para la ciudadanía*, de la editorial Akal. Ha participado en el movimiento estudiantil y actualmente es miembro de Podemos.

Antonio José Antón Fernández es filósofo y traductor. Ha traducido al castellano, entre otros, a Slavoj Žižek, Harold Laski, Gianni Vattimo, Luciano Canfora o Domenico Losurdo. Es miembro de la Fundación de Investigaciones Marxistas, director de la edición española de la revista *Transform!* y autor de *Miguel Hernández, La voz de la herida* (con David Becerra, 2010), *Slavoj Žižek. Una introducción* (2012) y *El monstruo del pantano. Una introducción a la filosofía contemporánea* (de próxima aparición).

Cristina Castillo Sánchez es licenciada en ciencias políticas. Ha realizado estudios de posgrado en teoría y crítica feminista (Universidad Complutense de Madrid), y en gestión y resolución de conflictos (Universidad Autónoma de Barcelona). Ha sido técnica de igualdad en la

empresa privada y en organizaciones sindicales. Aficionada al análisis de películas y series con perspectiva de género.

Eneko Compains Silva, licenciado en Derecho y en Administración y Dirección de Empresas por la Universidad Pública de Navarra, trabaja como investigador en el área de Derecho Constitucional de la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco en Ibaeta (Donostia), donde investiga temas relacionados con el poder constituyente y el nuevo constitucionalismo latinoamericano. Ha militado en la izquierda abertzale y actualmente es miembro del consejo de dirección de Sortu en Nafarroa.

Íñigo Errejón Galván es doctor en Ciencias Políticas. Sus áreas de especialización son el análisis de discurso, las identidades políticas y la hegemonía, así como los procesos de cambio social y transformación estatal en Latinoamérica, en los que también ha trabajado como asesor. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de California Los Angeles, la Universidad de Bolonia, la Universidad Central de Venezuela y el Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador. Colabora asiduamente con diversos medios de comunicación audiovisuales y escritos. Fue director de la campaña electoral de Podemos en las elecciones europeas del 25 de mayo de 2014.

Eduardo Fernández Rubiño es estudiante de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y sus intereses teóricos se centran en la filosofía política moderna y contemporánea. Ha participado en el movimiento estudiantil contra el proceso de Bolonia y la reconversión de la universidad pública y ha sido miembro de la plataforma Juventud sin Futuro durante años. Actualmente es responsable del equipo de redes sociales de Podemos.

Rubén Herrero de Castro es doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid, donde ejerce de profesor de Relaciones Internacionales en la Facultad de Ciencias Políticas. Es autor de tres libros, *La realidad inventada* (2007); *John F. Kennedy y Vietnam* (2011); y *Aliados* (2014). Colabora como tertuliano y analista político en diversos programas y medios de comunicación y es articulista de opinión en *El Periódico de Cataluña*. Apasionado lector y coleccionista de cómics y de buenas series de TV.

Pablo Iglesias Turrión, licenciado en Derecho y Ciencia Política, es doctor por la Universidad Complutense de Madrid, en la que imparte

clases. En 2010 comenzó a dirigir y presentar el programa de debate político *La Tuerka* y, desde 2013, el programa *Fort Apache*. Ha colaborado como analista en algunos programas de televisión como *Las Mañanas Cuatro* y *La Sexta Noche*. En enero de 2014 contribuyó a la creación de Podemos, cuya candidatura a las elecciones europeas encabezó, siendo actualmente eurodiputado. Es autor y coordinador de varios libros, entre los que destacan *Disputar la democracia* (2014), *Maquiavelo frente a la gran pantalla. Cine y política* (2013) o *Desobedientes. De Chiapas a Madrid* (2011).

Daniel Iraberri Pérez es investigador en el Departamento de Filosofía Teorética de la Universidad Complutense de Madrid, y miembro del Grupo de investigación Metafísica, Crítica y Política, de la Facultad de Filosofía. Como integrante del Grupo Pandora, ha colaborado en la elaboración de los libros colectivos *Filosofía y ciudadanía* y *Educación para la ciudadanía*, ambos de la editorial Akal. Ha participado en *Los valores del republicanismo* (Biblioteca Nueva, 2014) junto con Luis Alegre, con quien ha escrito numerosos artículos en revistas académicas, centrados fundamentalmente en el ámbito de la filosofía política moderna. Proveniente del movimiento estudiantil ha participado en Podemos desde el comienzo del proyecto.

Rubén Martínez Dalmau es profesor titular de Derecho Constitucional en el Departamento de Derecho Constitucional y Ciencia Política de la Universidad de Valencia; es, asimismo, consultor en Derecho Constitucional en la Universitat Oberta de Catalunya. Ha trabajado en varias líneas de investigación dedicadas especialmente a la legitimidad democrática, lo que le ha llevado a tratar las condiciones democráticas de determinadas instituciones. Sus ámbitos de especialización son teoría política, nuevas tecnologías aplicadas al Derecho, y constitucionalismo democrático. Ha centrado su interés en los procesos constituyentes, principalmente los latinoamericanos. Además de los cursos regulares en la Universidad de Valencia imparte docencia en varias universidades europeas y latinoamericanas.

Héctor Meleiro Suárez es graduado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Complutense de Madrid. Ha militado en la asociación Universitaria Contrapoder y en la plataforma Juventud sin Futuro. Trabajó en la redacción de los programas televisivos de debate *La Tuerka* y *Fort Apache*. En la actualidad, cursa estudios de cine documental en el Instituto del Cine de Madrid.

Juan Carlos Monedero es profesor de Ciencia Política en la Universidad Complutense de Madrid. Presentador del programa de debate político *La Tuerka* y autor de numerosos libros, entre sus últimas publicaciones destacan *Disfraces del Leviatán* (2009), *Dormíamos y despertamos. El 15M y la reinvención de la democracia* (2012), *La Transición contada a nuestros padres* (2013) y *Curso urgente de política para gente decente* (2013). Mantiene un blog de análisis político (http://www.comiendo-tierra.es/) y es parte de Podemos.

Sara Porras Sánchez es licenciada en Ciencias Políticas y de la Administración. Ha realizado estudios en el Doctorado de Conflicto Político y Procesos de Pacificación y un Máster en Políticas Públicas y Éticas para el desarrollo en los Países del Tercer Mundo. Su carrera investigadora se ha centrado en teoría feminista, haciendo especial incidencia en la representación de la feminidad y las mujeres a través del cine y la televisión. Ha colaborado en el libro *Cuando las películas votan* y participa en un blog colectivo del diario Público «Por encima de nuestras posibilidades». En la actualidad ejerce como Coordinadora de Mujeres de Izquierda Unida en la Comunidad de Madrid y es miembro del Comité Central del PCE.

Tania Sánchez Melero es diplomada en Educación Social y licenciada en Antropología Social y Cultural por la UNED. Ha participado en el movimiento sindical y pertenece a Izquierda Unida, donde ha ocupado distintas responsabilidades políticas, como han sido la Secretaría de Organización local de IU Rivas o la Ejecutiva regional. Desde 2011 es diputada en la Asamblea de Madrid. Colaboradora habitual en el equipo del programa *La Tuerka*, participa también en espacios televisivos como *Al rojo vivo*, *Las mañanas de Cuatro*, *El programa de Ana Rosa* o *La Sexta noche*.

Clara Serra Sánchez, licenciada en Filosofía, es actualmente investigadora de la Universidad Complutense de Madrid y trabaja como profesora de filosofía. Sus intereses teóricos se han centrado en la filosofía política moderna y contemporánea con especial atención en la teoría feminista. Ha publicado diversos artículos académicos en revistas especializadas y libros colectivos y ha sido coautora, como integrante del Grupo Pandora, de los libros de texto *Filosofía y ciudadanía* y *Educación para la ciudadanía* de Akal. Ha participado en los movimientos estudiantiles y ha militado en espacios feministas. Ahora forma parte de Podemos.

ÍNDICE

«¿Qué sentido tiene dedicar tiempo a escribir un libro sobre *Juego de tronos*? ¿No es acaso una tarea ociosa? ¿No hay asuntos más importantes a los que prestar atención ante el drama social y político en el que estamos inmersos?

Para responder a estas preguntas, conviene antes preguntarse por las razones del éxito tanto de los libros como de las distintas temporadas de la serie. En principio, podría parecer que la clave del éxito es simplemente una combinación eficaz de intrigas, violencia, aventuras y sexo inscrita en un escenario de resonancias románticas que constituye una fórmula infalible. Sin embargo, la clave del éxito va mucho más allá: el escenario de destrucción del orden civil y político que nos presenta la serie, así como la lucha a muerte por la conquista del Trono de Hierro por parte de un puñado de reinos, con un colapso civilizatorio a las puertas, conecta directamente con cierto pesimismo generalizado y cierta conciencia oscura del fin de nuestra civilización occidental tal y como la conocemos. Como en *Juego de tronos,* nosotros mismos enfrentamos una situación de una complejidad política incomparable, y especialmente sentimos la imperiosa urgencia de tener que hacer algo para cambiar este desastre y empezar a hacerlo ya.»

En esta brillante obra, un nutrido grupo de analistas, politólogos, activistas y políticos de nuevo cuño disecciona la popular serie *Juego de tronos* con un claro objetivo; elaborar un original curso de ciencia política cuya lectura contribuya al análisis de ese complejo tablero que constituye la política en la que vivimos inmersos.



www.akal.com



Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.